64e ANNÉE (7e SÉRIE) — N° 46 — 18 NOVEMBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Un chapitre d'histoire de la Liturgie

ETUDE SUR LES « PONTIFICALIA »

(*Suite*. — Voir n° 43 du 28 octobre)

Ch. II
L'EFFLORESCENCE DES PONTIFICALIA DU IXe AU XIIIe SIECLES

On sait quelle date importante le début du IXe siècle marque dans l'histoire de la liturgie en Occident. D'une part, le séjour que fit en Gaule le pape Etienne II, au milieu du VIIIe siècle, avait permis au roi Pépin et aux évêques de son entourage d'admirer la beauté des cérémonies papales. D'autre part les voyages de prélats francs à Rome, comme Chrodegand et Amalaire, donna à ceux-ci le désir d'imiter la liturgie de la Ville Eternelle ; l'action réformatrice des grands missionnaires, tel Boniface, s'exerça aussi dans le sens d'une soumission plus grande à Rome et à ses usages. Les papes, de leur côté, se prêtèrent volontiers à la propagation des rites qui se pratiquaient dans leur Eglise, spécialement par l'envoi des livres qui en contenaient les formules ou la description. Enfin l'intervention du roi Pépin et surtout de Charlemagne ne contribua pas peu à la rénovation liturgique ; avec eux il ne s'agit plus seulement d'une diffusion laissée à l'initiative des évêques, mais d'une règle imposée, au nom du grand principe de la réforme de l'Eglise. Or, cette adaptation des cérémonies de la Ville Eternelle à tout l'empire franc ne comportait pas seulement celle des formules et des rites, elle devait s'étendre aussi aux ornements et aux insignes. Au début, cependant, dans le domaine des *pontificalia*, il ne s'agit guère que d'une imitation spontanée ; c'est surtout à partir de la fin du Xe siècle, avec l'apparition et le succès du pontifical romano-germanique et les concessions de privilèges par le pape que s'opéra une certaine unification des usages.

I. — *Le pape et les évêques*

Avant de suivre l'évolution des *pontificalia* dans la liturgie romano-franque, voyons comment la situation se présentait, d'une part à Rome, de l'autre dans les pays francs.

L'Ordo XXXIV (cf. Andrieu, *ib.*, III, 535), qui représente l'usage romain du VIIIe siècle, dans sa description du rite du sacre de l'évêque, ne mentionne expressément que la dalmatique, la planète et les sandales ; mais il n'est pas douteux que le pontife devait porter la tunique de lin sous la dalmatique et le pallium sur la planète. De plus, lorsqu'il n'était pas à l'autel, il était assis sur la cathedra ou sur un trône. Au début du IXe siècle, il avait aussi l'anneau (cf. Grégoire IV, *De cultu Pontificum*, cap. Fœminæ XXX). En dehors des offices liturgiques proprement dits ou quand il n'officiait pas lui-même, il était coiffé du *phrygium*. Ses vêtements liturgiques étaient d'une étoffe précieuse, probablement sous quelque influence orientale. C'est ainsi que Léon IV écrit en Sardaigne (851) pour demander de la *lana marina, quod nos usu nostro pinnino dicimus*, en ajoutant qu'on l'achète même à un prix élevé, s'il le faut *quia nostris pontificalibus vestimentis valde nobis necessaria videtur, eo quod frequenter in festivitatibus sollemnibus ejusmodi coloris aut lanæ nos optimatesque nostri induimur vestimentis.*

Autour du pape, les évêques hebdomadiers, qui le remplaçaient pour les offices moins solennels ou quand il était empêché, les prêtres et les diacres portaient la tunique de lin sous la planète ; les diacres revêtaient en outre la dalmatique. Le monument le plus notable de cette époque qui permette de se faire une idée du costume liturgique du pape, est la mosaïque du triclinium de Léon III (795-816) au Latran : elle représente le pontife en planète avec le pallium et les sandales, mais il est bien difficile de dire s'il porte en-dessous la tunique et la dalmatique. Il existe aussi un certain nombre de miniatures du IXe siècle représentant des papes, surtout saint Grégoire le Grand ; ils sont tous vêtus de la même façon. Cependant comme elles sont étrangères à Rome (tels le S. Grégoire, de Verceil, *Bibliot. capit.*, ms. CXLVIII ; le sacramentaire de Marmoutiers, Autun, ms. 19 ; le fragment de sacramentaire de Paris, B. N. 1141), elles ne peuvent guère servir d'argument certain.

Hors de Rome, les évêques de l'empire franc, de l'Espagne et de la Grande-Bretagne semblent avoir déjà la dalmatique, sous la planète, et les sandales. Un certain nombre d'entre eux ont reçu le privilège de porter le pallium ; tous les métropolitains auront bientôt l'obligation de le demander au pape (deuxième moitié du IXe siècle). Léon IV a même concédé en 851 à Hincmar de Reims le privilège de prendre le pallium tous les jours lorsqu'il officie. Certains usent de gants, ainsi qu'en témoigne un inventaire de l'abbaye de St-Riquier de l'an 831 ; et l'usage de l'anneau est presque général. Mais ce qui distingue nettement ces prélats, c'est l'usage de la crosse qui, avec l'anneau, est mentionnée dans les documents de l'époque, surtout les textes des anciennes promotions épiscopales.

Une autre particularité de ces Eglises est la suppression du trône ou de la cathedra au fond de l'abside. En dehors de la Ville Eternelle et des anciennes basiliques ayant encore le siège fixe du pontife derrière l'autel, on a rompu avec l'ancien usage romain. Voici comment. L'Ordo IV témoigne que vers le milieu du VIII^e siècle, dans les Gaules, où les églises étaient orientées, on voulut que le pontife priât aussi le visage tourné vers l'Orient, tandis que selon la tradition romaine des basiliques occidentées il se tenait debout devant la table sainte face aux fidèles. On fit donc venir le célébrant entre l'autel et les assistants, tournant le dos à ceux-ci. Amalaire ne connaît pas d'autre usage « Or, pour se rendre de la face antérieure de l'autel jusqu'au siège du fond de l'abside, le trajet était compliqué... ; la longueur du parcours, la crainte qu'il ne causât du trouble induisirent les intéressés à rapprocher le siège pontifical et à le placer dorénavant à droite de l'autel, comme on faisait à Rome lorsque le pape ne célébrait pas en personne » (M. Andrieu, *ib.*, II, 144). Il est clair que par le fait même ce siège ne fut plus fixe : c'était un simple fauteuil mobile, ainsi que le supposent les documents contemporains.

C'est en tenant compte de cet état de choses qu'il faut lire les textes des liturgistes du IX^e siècle décrivant les ornements sacerdotaux et pontificaux ; mais en remarquant bien qu'ils témoignent déjà d'un certain amalgame des usages romains avec ceux d'outre monts.

Amalaire († c. 852) énumère ainsi les ornements dans son *Liber officialis* (II, XVI, sqq.) : *amictum, camisia vel alba, cingulum, casula ; stola* et *dalmatica*, pour le diacre. Le pontife peut porter l'étole et revêtir deux tuniques (peut-être veut-il dire : deux dalmatiques, ou bien la tunique et la dalmatique). Il joint à ces ornements le *sudarium*, ancêtre du manipule, ainsi que les bas et les sandales ; il précise que celles-ci doivent être différentes selon les divers ordres : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre. L'archevêque a le pallium. Il note que l'évêque doit être assis sur un siège plus élevé, sans plus. On le voit, les sandales sont devenues d'un usage courant et, dans certains endroits au moins, elles sont portées par tous les clercs supérieurs. Les diacres portent l'étole, comme en Gaule, et la dalmatique, comme à Rome. Quant à l'évêque, l'usage de la dalmatique ne doit pas encore être absolument général.

Walafrid Strabon († 849) de son côté, donne cette liste des ornements de l'évêque (*De rebus ecclesiasticis*, XXIV ; P.L., 114, 952) : *dalmatica, alba, mappula, orarium, cingulum, sandalia, casula* et *pallium*. Il n'a donc pas encore l'amict ; le reste est identique à la description d'Amalaire, avec quelques différences d'appellation, comme *mappula* pour *sudarium*, et *orarium* pour *stola*. Par ailleurs il prétend qu'anciennement les prêtres portaient la dalmatique sous la chasuble, et qu'elle aurait été ensuite réservée aux pontifes et aux diacres : « *nunc pene omnes episcopi et nonnulli presbyterorum sibi licere existimant, i. e. sub casula dalmatica vestiantur* ». Ce qui veut dire que la dalmatique romaine était de plus en plus employée par les évêques et les diacres, et qu'elle était usurpée par quelques prêtres.

L'Ordo VIII, *De vestimentis pontificis* (Andrieu, *ib.*, II, 321) représentant l'usage de la fin du IX^e siècle en Alémanie, contient cette description des vêtements du pontife : *camisia, cingulum, linea cum costis sirica, cingulum, anagologi, dalmatica minor, major dalmatica, orarium, planeta, pallium, sestace in manu, udones et campagi*. A peu d'années de distance ce texte représente un stade bien plus avancé et aussi une accumulation de vêtements bien éloignée de la sobriété romaine. C'est d'abord la *camisia linea*, sorte de surplis que l'on mettait avant l'aube, celle-ci étant quelque peu ornée, ce sont ensuite deux ceintures, l'*anagologium* ou amict de grande dimensions et retombant sur les épaules, la double dalmatique et les bas, *udones*, qui désormais vont accompagner les sandales ; le manipule est appelé *sestace*.

On le notera, il n'est pas question dans ces énumérations, de la crosse ni de l'anneau, qui pourtant existaient certainement. C'est qu'ils n'étaient encore que des insignes extra-liturgiques ou para-liturgiques. Aucune coiffure non plus, et le pseudo-Alcuin, vers 900, affirme que les évêques n'en portaient pas, non plus qu'aucun ornement sur la tête.

Le pontifical romano-germanique représente le premier essai de recueil des fonctions réservées à l'évêque et en même temps la première tentative de systématisation de celles-ci. Or, l'ordo du sacre d'un évêque contenu dans le ms. 451 du Mont-Cassin, sous le titre : « *Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos* », contient seulement cette description des ornements : *campagi, sandalia, manicæ, dalmatica, planeta*. Cela ne veut pas dire que le nouvel élu n'avait pas revêtu auparavant l'aube, le cordon et l'amict, mais on n'en parle pas. Par ailleurs les gants, *manicæ*, sont nouveaux, ils commençaient à se répandre, comme on le voit d'après le *Chronicon Centulense*, le *Testamentum Riculfi* et le sacramentaire de Ratolfe de Corbie (tous trois du X^e siècle). Chose toute nouvelle, à la fin de la cérémonie est prévue la remise de la crosse et de l'anneau. Ce texte marque donc un stade important dans l'évolution des pontificalia des évêques. Dans le même recueil, après l'*Epistola vocatoria* l'énumération ci-dessus, par trop sommaire, est ainsi complétée : « *Euntes ab altari unus presbyter et alter diaconus induunt eum vestimenta pontificalia, in primis lineam et cingulum, deinde anagologium grande, postea dalmaticam minorem, et cingulum brachiale, et orarium breve, deinde dalmaticam majorem* » et enfin la planeta. Ce sont tous les ornements de l'Ordo VIII, sauf qu'il n'est plus question de la camisia linea, mais toujours de deux ceintures ; le manipule a disparu.

Dans aucune de ces descriptions il n'est question du *phrygium*, qui pourtant existait très certainement à Rome, comme le font voir, par exemple, les monnaies du pape Serge III (905-912). Il était même déjà répandu dans l'Italie méridionale, puisqu'on le voit figurer sur les miniatures d'un rouleau d'*Exultet* de Bari du X^e siècle ; il est d'ailleurs porté non seulement par le pontife, mais également par quatre de ses assistants. Cependant le pontifical de Bénévent (Rome, Casanate 724), de la même époque représente encore l'évêque sans coiffure, ainsi que les mss. d'au-delà des Alpes,

comme l'antiphonaire d'Hartker (St-Gall), représentant saint Grégoire en habits pontificaux, et le psautier écrit pour l'archevêque de Trèves, Egbert (977-993), qui contient le portrait à pleine page de dix évêques de la même ville (tous ces prélats sont figurés en tunique, ou linea, dalmatique, chasuble, pallium, sandales ; un seul est assis sur un trône sans dossier, il porte l'étole et tient la crosse en main). Le S. Ildefonse de Florence, toujours de la même époque, contient une image de ce saint assis avec une crosse, mais toujours sans mitre.

Jusqu'à présent les évêques, maîtres de la liturgie dans leur Eglise, avaient adopté, sous l'influence des causes que j'ai signalées plus haut, un ensemble d'ornements qui a été à peu près consacré tel quel par le pontifical romano-germanique. Désormais un nouvel élément intervient : la concession de privilèges par le pape. Jean VIII aurait déjà concédé en 877 à Jean, évêque de Pavie et à ses successeurs, le pallium, le droit de faire porter la croix devant lui et l'usage du cheval blanc (Jaffé, 3111, douteux). Agapit II (946-955) concède à l'évêque d'Halberstadt le *rationale*, sorte d'imitation du pallium, en usage dans les Eglises de l'empire germanique. En 975, Benoît VII confère à l'archevêque de Trèves, à l'instar de celui de Ravenne (qui par conséquent l'avait déjà) le droit de monter sur un palefroi, *nacco equitandi*, de faire porter la croix devant lui et dans la célébration de la messe solennelle de se faire assister par des *cardinales presbyteri* en dalmatique, des diacres et des prêtres portant des sandales ; les prêtres hebdomadiers pouvaient également prendre la dalmatique (Jaffé, 3783). En 999, Sylvestre II écrit à l'archevêque de Reims qu'après avoir reçu la crosse et l'anneau il peut user de tous les insignes habituels (Jaffé, 3908). Après l'an 1000 les concessions aux archevêques se multiplient ; elles comportent habituellement, avec le pallium, le port de la croix et le caparaçon (*super nachum equitandi*), parfois aussi le cheval blanc (par exemple aux archevêques de Salzbourg, de Hambourg, de Bamberg, de Trèves, de Mayence, de Magdebourg, de Grad, de Pavie, de Gênes, d'Aquilée, d'Antibari, de Pise, de Salerne, de Bourges, etc.). Aux évêques il donne le *rationale* et enfin la mitre.

La première concession de la mitre dont le souvenir nous soit parvenu remonte à saint Léon IX, qui l'octroie, en 1049, à l'archevêque de Trèves, « *romana mitra a sese ornatum esse pro investitura primatus* » ; il l'accorde encore aux archevêques de Mayence et de Hambourg. Alexandre II la donne en 1063 à l'évêque d'Halbertstadt, en 1064 à l'évêque de Mantoue ; et Callixte II en 1119 à l'évêque de Naumbourg. Après cela on ne trouve plus d'autre concession : c'est que l'usage de la mitre par les évêques s'étend de plus en plus vers le milieu du XII^e siècle, non par le fait d'un décret général, dont on ne trouve aucune trace, mais par imitation du pape et des prélats qui en avaient reçu le privilège.

Il n'est pas sans intérêt de noter l'existence de deux faux tendant à prouver que l'usage de la mitre aurait été concédé à saint Anschaire par Serge II en 846 et à un de ses successeurs par Anastase III en 911-913. Ces faux signifient qu'à l'époque plus récente où ils ont été fabriqués la mitre n'était pas encore portée par tous les évêques, et surtout qu'on n'en considérait pas l'usage comme un droit découlant du caractère épiscopal, mais bien comme un privilège concédé par le pontife romain.

La diffusion de la mitre au XIe siècle est attestée par les monuments. Elle figure tout d'abord sur les fresques de l'ancienne église de St-Clément à Rome : scènes de la vie de saint Alexis (X-XIe siècles) et translation du corps de saint Clément (XIe siècle) ; sur un rouleau d'*Exultet* du début du XIe (Bari. cathédrale) ; sur un autre *Exultet* de la même époque, conservé à la cathédrale de Capoue et écrit probablement pour le Mont-Cassin (encore que l'on ne puisse dire quels sont les personnages qui sont représentés avec une mitre triangulaire, dans la scène de la célébration de la messe) et enfin sur un sacramentaire de Göttingen (Biblioth. de l'Université, mp. Theol. 231). Au XIIe siècle la mitre apparaît sur un plus grand nombre de miniatures, par exemple dans les manuscrits suivants : Rome, Vatic. Barber. 592 (*Exultet Barberiano*), Rome, Casanate 724 (*Exultet* de Bénévent ?), encore qu'il s'agisse plutôt d'un bonnet qui pourrait être le *camelaucum*, Troia, arch. capit. (*Exultet* de l'Italie méridionale, Sienne, arch. di Stato (Antiphonaire), Crémone, bibli. govern. 199 (Hugues de St-Victor, Italie sept.), Parme, bibli. Palat. 1650 (S. Ildefonse), représentant le saint évêque tantôt en planète, dalmatique, étole, sandales et crosse, tantôt avec les mêmes ornements plus le pallium, sans crosse, mais avec la mitre espagnole (en forme de bandeau), Paris B. N. 14832 (Pontifical d'Avranches), Paris B. N. 946 (Pontifical de Mayence), Tours, bibli. municip. 193 (sacramentaire de Tours), Paris B. N. 11580 (Amalaire), Douai 339 (Rhaban Maur), Douai 250 (S. Augustin de Marchiennes), Paris B. N. 2288 (S. Grégoire de St-Martin de Tournai), Douai 315 (S. Grégoire d'Anchin), Valenciennes 197 (Gilbert de la Porrée), Valenciennes 500 (vie de S. Amand), St-Omer 12 (S. Grégoire), Paris B. N. 9863 (cartulaire de l'Abbaye St-Pierre de Nevers), Strasbourg, grd. sém. 78 (recueil de la collégiale de Marbach), Vienne bibli. nation. 741 ; ainsi que sur les sculptures de St-Denis, de la cathédrale de Ferrare et sur un anneau du chapitre de Vérone.

En même temps que la mitre se répandait hors d'Italie, la crosse y pénétrait et faisait même son apparition à Rome. On a déjà vu qu'elle figurait au rite du sacre de l'évêque dans le pontifical romano-germanique du Xe siècle ; il ne faudrait cependant pas trop vite en conclure qu'elle était désormais adoptée par tous les évêques de la péninsule. Elle ne le sera d'ailleurs jamais par le pape. La première représentation de la crosse à Rome se trouve dans l'ancienne église de St-Clément sur les fresques de la vie du saint (X-XIe siècles). Le personnage en chasuble qui porte le bâton pastoral n'est certainement pas le pape ; il est peu probable que ce soit un évêque hebdomadier de la ville. L'artiste aurait pu évidemment vouloir représenter là un évêque étranger de passage à Rome, mais ne s'agirait-il pas plutôt de l'un des abbés des monastères romains ? On la retrouve sur les scènes du cortège funèbre et sur celle de la vie de saint Clément (XIe siècle) ; et ce n'est jamais aux mains du personnage principal, du pape, mais de person-

nages de second plan. En tout cas, à cette époque, dans les manuscrits italiens, elle est très rarement portée par d'autres que par des abbés, comme on le verra plus loin.

Si maintenant nous nous reportons aux auteurs des XIe et XIIe siècles qui ont donné une liste des ornements pontificaux, nous constatons que le *Liber de divinis officiis* (P. L., 101, 1244) et saint Pierre Damien (P.L., 145, 245) ont encore la même énumération qu'Amalaire et Walafrid Strabon ; le premier note qu'il doit y avoir une différence entre les sandales du prêtre et celles de l'évêque. Avec Honorius d'Autun († 1145) la liste s'allonge, mais sans comporter cependant les complications de l'Ordo VIII (cf. *Gemma animæ*, P. L., 172, 604 sqq.). La voici : *humerale, alba, cingulum, stola, subcingulum, casula, mappula* ou *sudarium*, pour les prêtres ; les évêques ont en plus les insignes suivants : *sandalia, dalmatica, rationale, mitra, chirotecæ, annulum, baculus*. La *camisia linea* a disparu ; l'*anagologium* est devenu un *humerale*, ce qui continue d'indiquer sa grande dimension. Il n'y a plus qu'une seule dalmatique, il n'est plus question non plus de bas ni de pallium, celui-ci étant désormais réservé aux archevêques. Le manipule a repris son ancienne appellation : *mappula* ou *sudarium*. Ce qui est tout nouveau, c'est le *rationale* et la mitre. Ces textes font voir combien l'évolution de ces ornements fut longue et incertaine , leur usage étant réglé par l'autorité épiscopale, il était naturel qu'il variât d'un pays à l'autre et que les nouvelles acquisitions ne fussent pas toujours maintenues. On s'aperçoit de cette variété en examinant les miniatures des manuscrits de l'époque, tout en faisant la part de la fantaisie des artistes. Il est difficile de ne pas admettre différentes variétés de crosse, par exemple, lorsque l'on voit celle-ci représentée tantôt avec une volute, tantôt avec un pommeau, tantôt même en forme de T. Il fallut attendre les pontificaux romains des XIIe et XIIIe siècles, surtout celui de Durand de Mende, pour arriver, sinon à l'unité, du moins à une certaine uniformité.

Le pontifical romain du XIIe siècle fait revêtir à l'évêque pour son sacre, l'amict, l'aube, l'étole, le cordon, la tunique, la dalmatique, la chasuble, les bas et les sandales, et porter la crosse, ainsi que l'anneau (cf. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen âge*, I, 141 sqq.). C'est la simplification et l'organisation définitive des ornements du pontife : désormais il ne sera plus question dans les textes de *rationale* et, par ailleurs, la tunique devient de règle, comme la dalmatique. Il ne manque plus que les gants et la mitre : ce n'est pas que les premiers soient exclus, mais ils ne faisaient probablement pas encore l'objet d'une remise solennelle. Quant à la mitre, elle figure dans un seul de ces pontificaux, celui d'Apamée, encore qu'il ne la mentionne que tout à la fin de la cérémonie, après la messe et la bénédiction du prélat consécrateur, ce qui fait voir que c'est une ajoute toute récente (cf. Andrieu, *ib.*, I, 151). On a vu qu'elle était déjà mentionnée par Honorius d'Autun ; par contre le *Rationale divinorum officiorum* de Jean Beleth († ap. 1163) l'ignore encore. Dans ce même pontifical romain du XIIe siècle on parle, pour la première fois, semble-t-il, d'une *cappa de pallio*, portée par l'abbé en entrant à l'église avant sa bénédiction solennelle ; différent de la chape des chantres, plus anciennes, cet ornement est le manteau de chœur, qui est appelé à avoir plus tard un développement notable, sous le nom de *cappa magna*.

Le pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle reproduit la même énumération des ornements à préparer pour le sacre d'un évêque que le précédent, en faisant cependant mention expresse des gants, à la fin de la cérémonie. Quelques manuscrits de la recension longue ajoutent une rubrique dans laquelle il est parlé de deux anneaux « *annulus pontificalis et alius annulus parvus* » et de mitre dorée « *aurifrixiata* » ; elle cite, de plus, de façon explicite le manipule. Ce même pontifical fait état d'une *cappa* chorale pour les premiers des cardinaux diacres, ainsi que pour les *scrinarii et judices*. Pour faire voir comment l'uniformité fut lente à s'établir, je noterai qu'un auteur contemporain, Siccard de Crémone, reprend encore la liste d'Honorius d'Autun, avec deux ceintures et pas de tunique, en ajoutant par ailleurs des particularités comme celle-ci concernant l'aube « *habens caputium cum lingula* ». Il mentionne cependant la mitre (cf. P. L., 213, 78), encore que celle-ci ne figure qu'en appendice dans la recension longue du pontifical de la Curie, à la fin de la cérémonie du sacre. Un nouvel ornement, qui jusqu'alors était propre aux clercs ou au moins aux prêtres, le rochet devient progressivement un insigne épiscopal après le 4e concile du Latran (1215).

Avec Durand de Mende le pontifical est arrivé au stade définitif de son évolution historique, désormais il ne subira que des aménagements de peu d'importance : c'est donc là qu'il faut chercher aussi les dernières précisions sur le développement des pontificalia des évêques, en attendant leur stabilisation et leur réglementation. Si nous n'avions que le texte du rite du sacre nous serions cependant assez mal renseignés, ; car il n'énumère pour le début du rite que l'aube ou le surplis, l'étole, la ceinture, et la chape, après l'introït il ajoute les sandales, la dalmatique, la chasuble « *et omnia pontificalia* », sans préciser davantage. Il est vrai qu'il mentionne la crosse et l'anneau, après la consécration avec les saintes huiles, puis la mitre après la communion et les gants après la bénédiction finale (cf. Andrieu, *ib.*, III, 374 sqq.). Mais il n'est pas question de l'amict, ni de la tunique, ni des bas, ni du manipule. Par ailleurs, ce texte fait voir que l'évêque porte encore le surplis, et non le rochet, et que ce surplis pouvait remplacer l'aube ; habituellement cependant tous les prêtres, réguliers et séculiers, portaient la « *camisia linea* » sur les vêtements ordinaires, avant de prendre les ornements, comme on l'a vu dans l'Ordo VIII. Ce texte est important également pour dater la généralisation de l'usage de la mitre épiscopale : c'est alors seulement (dernier quart du XIIIe siècle) que sa bénédiction et son imposition sont incorporées définitivement dans le pontifical.

Cette énumération est complétée, à la fin du livre, par une liste des ornements nécessaires à l'évêque pour la célébration solennelle de la messe (cf. Andrieu, *ib.*, III, 632) ; celle-ci est très complète et comprend même de nouveau le *subcinctorium* avec sa description d'alors (« *quod habet similitudinem manipuli et dependet a cingulo in latere*

sinistro ») et, pour la première fois la croix pectorale « *si quis ea velit uti* ». Elle distingue également deux sortes de mitres, l'une d'étoffe simple, l'autre lamée d'or, « *aurifrixiata* ». Cette liste est suivie de celle des objets nécessaires à une messe pontificale, ce sont les suivants : une serviette, pour mettre au cou de l'évêque quand on le peigne, un bassin pour le lavement des mains, une autre serviette à mettre sur les genoux pendant le lavement des mains et pour les essuyer, un faldistoire avec un escabeau, un coussin pour mettre sur le faldistoire, une étoffe de soie pour couvrir le faldistoire et le coussin, des tapis pour mettre devant l'autel et à l'endroit où l'évêque s'habille, une troisième serviette, plus belle, que l'on tient devant le pontife quand il marche et que l'on met sur ses genoux lorsqu'il est assis.

Dans le même pontifical, les deux évêques assistants du sacre de l'évêque sont en mitre et crosse, « *cum mitris et cambucis* » ce qui veut dire qu'alors la crosse n'est pas un signe de juridiction dans le territoire où l'on se trouve, mais simplement un insigne de l'évêque. D'ailleurs, ce recueil précise à un autre endroit que la crosse est toujours liée à l'usage de la mitre : « *Quandocumque mitra utitur, baculo utitur. Quando vero illa non utitur, nec baculo uti debet. In missa quoque pro defunctis et quando exit absolvere in cimiterio, de more quarumdam ecclesiarum mitra simplici et baculo utitur, et bene.* » A propos de la crosse et de l'anneau, il faut toujours tenir compte de l'explicitation progressive à partir de la lutte pour les investitures, de la distinction entre le pouvoir d'ordre et celui de juridiction, dont la confusion se réfléchit longtemps dans l'usage des ornements dits aujourd'hui « liturgiques ».

De trône il n'est pas question, non plus que de cathedra, dans aucun de ces pontificaux. Honorius d'Autun avait déjà dit explicitement : « *Episcopus a dextris altaris sedens, versa facie ad chorum laborantes intuetur...* » (P. L., 172, 549). Durand de Mende, écrit de son côté, dans le *Rationale divinorum officiorum* (II, cap. II, *De episcopo,* 2) : « *Faldistorium episcopi spiritualem jurisdictionem annexam Pontificali designat* » ; aussi ne faut-il pas s'étonner de voir que dans son pontifical il ne parle que du faldistoire, consacrant de la sorte une évolution déjà ancienne du siège de l'évêque. Plus tard seulement, on le verra, apparaîtra le trône fixe, du côté de l'évangile et le faldistoire sera considéré comme le signe d'une dignité inférieure ou réservé aux prélats n'ayant pas de juridiction dans l'église où ils officient.

II. — *Les Abbés*

On sait quel rôle important ont joué les abbayes bénédictines au Moyen Age, principalement au point de vue de la réforme de l'Eglise ; les abbés occupèrent une place bien autrement marquante que celle de simples supérieurs de maisons religieuses, si nombreux que fussent les membres de celles-ci et si riche que fût la communauté. Sans parler de la politique et de l'économie, il est hors de doute que dans les affaires religieuses certains étaient plus puissants et plus agissants que bien des évêques. Tel est le fait qui est à la base du développement des *pontificalia* des abbés.

A Rome, les abbés des monastères de la Ville, « *abbates urbani* » jouissaient d'une dignité spéciale. Dans le texte primitif du pontifical de la Curie du XIII^e siècle, à la fin du cérémonial du sacre du pape, se trouve la description de l'ordre à suivre pour la procession solennelle au Latran à travers toute la cité. Ce texte, qui témoigne sans doute d'une tradition antérieure, remontant vraisemblablement à l'époque de la splendeur du monachisme romain, spécifiait que les abbés romains « *abbates Urbis* », venaient dans l'ordre de préséance, immédiatement après les cardinaux et les patriarches, ayant le pas sur les évêques et les archevêques pouvant se trouver à Rome ce jour là ou venus pour la cérémonie. Les abbés étrangers, au contraire, « *abbates forenses* », c'est-à-dire n'ayant pas leur siège à Rome et par conséquent sans juridiction dans la Ville, venaient après tous les évêques. Il s'agit là, non pas d'un privilège, car on ne trouve pas de trace d'une telle concession, mais de la reconnaissance que le fait d'être à la tête d'une église à Rome donnait à ces abbés.

Certains furent chargés par les papes de missions très importantes, tel cet abbé de St-Sabas de Rome qui, en qualité de légat du Souverain Pontife présida, avec l'archiprêtre de la basilique St-Pierre — un abbé aussi, probablement — en 787, le II^e concile de Nicée, 7^e œcuménique, ayant rang par conséquent sur tous les évêques. Dans le même ordre d'idées, les liturgistes du temps, lorsqu'ils comparent le pape à l'empereur, les métropolitains aux ducs, les évêques aux comtes, nomment les abbés immédiatement après ceux-ci et les assimilent aux tribuns (cf. Walafrid Strabon. *De rebus ecclesiasticis,* c. 31 ; Honorius d'Autun, *Gemma animæ,* I, 73 ; Jean Beleth. *Rationale divinorum officiorum,* c. 14).

C'est dans ce contexte historique qu'il faut replacer les origines des pontificalia des abbés. Dès le IX^e siècle, en plus de la crosse qu'ils avaient en propre, ils commencèrent probablement à recevoir le droit de porter certains insignes, à l'instar du pape et des évêques. Un privilège, douteux, d'Etienne II à Fulrade, abbé de St-Denis, aurait concédé à ce dernier, à titre personnel, « *ornatum apostolici vestimenti, i. e., udonis ac subtularis calceamentum et super sellam equitandi mappulam* », c'est-à-dire le privilège de porter des bas et des sandales, ainsi qu'une étoffe de prix sur sa monture (Jaffé, 2330). A vrai dire, il n'y a là rien d'excessif ni qui dépasse les possibilités de l'époque, ce qui plaide en faveur de l'authenticité du document. Le même pape, ou plutôt Hadrien II (867 - 872) accorde à l'abbé Anselme de Nonantola les sandales et lui confirme l'usage de la crosse ; cette dernière faveur s'explique par le fait qu'il s'agit d'un prélat italien, car ceux d'outre monts la portaient dès lors de plein droit (Jaffé, 2309).

A partir du X^e siècle ces concessions se multiplient. Dom Ph. Hofmeister (*Mitra und Stab der wirklichen Prälaten,* 1928) en énumère une douzaine ; j'en ai relevé plus de cent du X^e au XII^e siècles, soit de Jean XIII (965-972) à Célestin III († 1197) dans les regestes de ces papes, édités par Jaffé et Wattembach. Les premières sont d'un grand intérêt. Jean XIII concède en 970 à l'abbé de St-Vincent de Metz le pouvoir de remplacer l'évêque

absent pour célébrer la messe solennelle les jours de fête, en occupant même le siège épiscopal et en portant la dalmatique et les sandales, qu'il lui envoie lui-même (Jaffé, 3741). Il ne s'agit donc pas d'un petit privilège personnel à la seule satisfaction de l'intéressé, mais d'une concession de droit public qui touche à la vie de l'Eglise de Metz dans la célébration de la liturgie et qui fait de l'abbé de St-Vincent une sorte d'auxiliaire de l'évêque : l'usage de la dalmatique et des sandales n'est que la conséquence logique du privilège.

En 975 Benoît VIII concède à l'abbé de St-Martin de Trèves (abbaye fondée par saint Magneric) et à ses successeurs à perpétuité « *privilegium infularum ad vicem episcopi* » (Jaffé, 3780-81). Bien que ces ornements ne soient pas spécifiés, il est dit formellement que c'est comme l'évêque du lieu. En 976 le même pape concède à l'abbé de St-Pantaléon à Cologne la dalmatique et les sandales, pour répondre au désir de l'empereur et pour plaire à l'archevêque, « *ob amorem imperatoris et petitionem imperatricis necnon et propter jocunditatem Guarini archiepiscopi* ». Voilà qui est significatif à un autre point de vue : le motif n'est pas l'ambition du bénéficiaire mais une demande des autorités civiles et religieuses de l'endroit.

En 998, Grégoire V concède aux abbés de Reichenau « *ut episcopali more sacrantur, missas celebrent cum dalmatica et sandaliis secundum usum unius Romanæ abbatiæ et a solo papa debeant sacrari abbates* » (Jaffé, 3880). Ce texte est fort important, encore qu'il présente quelque difficulté ; il contient certainement en germe l'idée de la cérémonie de la bénédiction solennelle des abbés, de plus il nous apprend que l'usage de la dalmatique et des sandales par les abbés était déjà admis à Rome. Quant à l'abbaye à laquelle il est fait allusion, peut-être s'agit-il de celle de Sta-Maria in Pallaro sur le Palatin. En 1031, Jean XIX confirme ce privilège accordé par Grégoire V à Reichenau. En 1044 Benoît IX accorde à l'abbé de la Trinité de Venise l'usage de la dalmatique et des sandales « *pro ejus meritis, non autem successoribus* » (Jaffé, supp. 4115 a). En 1050, saint Léon IX accorde à l'abbé Fulcon de Corbie le privilège de la dalmatique et des sandales, « *ea lege concedit, ut singulis annis nuncium Romam mittat* ». Voici un nouveau motif, mais bien significatif lui aussi : le pape cherche à resserrer les liens entre cette grande abbaye et le St-Siège. Ces concessions pouvaient donc être considérées aussi comme une récompense, en considération de mérites personnels ou de services rendus à l'Eglise.

Mais il serait trop long et fastidieux de parcourir la liste complète de ces privilèges donnés par les papes aux abbés ; durant cette période, contentons-nous d'en noter les particularités les plus saillantes. Les premières concessions ne concernent que l'usage de la dalmatique et des sandales, les plus anciens des insignes pontificaux à Rome et accordées déjà aux diacres romains, comme on l'a vu. Bientôt s'y ajoutent les gants (Jean XV en 986 à l'abbé de St-Pierre-au-ciel-d'or de Pavie), mais encore de façon exceptionnelle, de même l'anneau et la tunique, concédés par Jean XV à l'abbé de Lobbes en 990, la mitre, la *mappula* et le *balteum* (ceinture) à l'abbé de Brewno en 993 par le même pape. La mitre devient beaucoup plus fréquente à partir d'Alexandre II qui, en 1063, l'accorde à l'abbé de St-Augustin de Cantorbéry (Jaffé, 4541), en 1069 à l'abbé d'Echternach, sur la demande de l'archevêque de Trèves (Jaffé, 4667). En 1078, Grégoire VII la confère à l'abbé de Bergues, près de Dunkerque. Urbain II la donne à Hugues de Cluny en 1088 et à l'abbé de St-Laurent d'Aversa en 1092. Depuis lors elle fait partie de la plupart des concessions.

Vers la même époque, soit à dater de 1070, il en est de même des gants. De sorte que l'on trouve habituellement l'énumération suivante : dalmatique, sandales, gants et mitre. L'anneau ne se généralisa guère qu'à la fin du XIIe siècle, à partir de 1154, date à laquelle Anastase IV le concède à l'abbé de Corbie, en lui en envoyant un à titre de cadeau. En 1177 l'abbé de Ste-Justine de Padoue recevra d'Alexandre III la faculté de le porter tous les jours. Le même pape en fera la concession à l'abbé de Lorsch, en 1181, à la demande de l'archevêque de Salzbourg, tandis que l'anti-pape Victor IV donnera au même la mitre, sur les instances de l'archevêque de Mayence.

C'est aussi à la fin du XIIe siècle que l'on voit apparaître dans les privilèges pontificaux l'usage de la tunique, accordé en 1169 à l'abbé de Cava par Alexandre III ; mais il restera encore une exception. Quant à la crosse, elle ne figure que dans quatre documents de la fin du XIIe, ce qui ne signifie pas que les abbés ne l'avaient pas encore, puisqu'on a vu que c'était leur premier et plus ancien insigne ; mais cela indique sans doute qu'il s'agit de son usage liturgique proprement dit. En fait, elle est mentionnée dans les coutumiers du Moyen âge. En plus du texte du pénitentiel de Théodore de Cantorbéry (P. L., 99, 928), on la trouve dans les *Consuetudines Hirsaugienses* (P. L., 150, 1039), *Benignianæ* (Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, V, c. I, 31) et *Farfenses* (B. Albers, 142). Dans la suite s'introduisit la coutume de porter la crosse à la mort de l'abbé, au roi pour que celui-ci la confère au nouvel élu comme symbole de sa fonction. Ailleurs c'était le prieur qui, après l'élection, prenait la crosse de dessus de l'autel pour la remettre à l'élu ; parfois celui-ci la prenait lui-même (cf. P. L., 149, 751 ; *Consuetud. Cluniac.*, I, c. I ; Martène, *ibid.*, 42, et II, c. 1). Dans certains monastères, c'était l'abbé de la maison-mère qui conférait la crosse quand il procédait à la confirmation de l'élu (cf. *Consuetud. Cluniac*, I, c. 16).

Parfois on trouve, parmi les privilèges pontificaux la mention de la bénédiction des ornements sacrés et même des calices, comme on l'attribue à Pascal II pour l'abbé de Marmoutiers ; d'autres fois c'est, à partir de la fin du XIIe siècle, la faculté de prêcher, hors du monastère évidemment.

Il n'est pas rare que ces concessions soient faites à la demande des évêques ou des princes, d'autres fois c'était, à n'en pas douter, parce que le Saint-Siège avait besoin des abbés, surtout dans sa politique religieuse ou pour la réforme de l'Eglise. Quelquefois elles sont restrictives, pour certains jours de fête, ce qui est plutôt rare, ou pour le monastère seul ; la plupart du temps il n'est question d'aucune limite de temps et de lieu, il n'est même pas inouï qu'il soit spécifié que l'abbé pourra porter ces insignes, non seulement dans sa propre église et ses dépendances, mais « *in omnibus aliis*

ecclesiis » (concession faite en 1188 à l'abbé de St-Alban et à ses successeurs. Jaffé, 16197). Urbain II aurait accordé à l'abbé de Cava les privilèges les plus étendus : « *ut possint omnia pontificalia exercere, quæ episcopi in suis diœcesibus exercere possunt* » (cf. Tamburini, *De jure Abbatum*, I, 310, qui cite le *Liber privilegiorum canonicorum Mediolanens.*, p. 378. Je n'ai pas trouvé trace de ce privilège dans Jaffé).

Ces concessions continuèrent au XIIIe siècle, mais en moins grand nombre : Innocent III n'en donne que quatre, Honorius III une seule et Grégoire IX cinq. C'étaient, il est vrai, des papes réformateurs et un peu plus tard Alexandre IV (1254-1261) en accorda largement. Clément IV, en 1266, décréta que la mitre des abbés devait être plus simple que celle des évêques.

Les miniatures des manuscrits apportent, comme pour les évêques une confirmation intéressante à la documentation écrite. Au Xe siècle en Italie un manuscrit de Turin (D. III, 16, Bède, *Expos. in Luc.*) représente l'abbé Walpert en tunique pourpre, sans autre insigne, aux pieds de saint Vincent. Le commentaire de la Règle attribué à Paul Diacre (Mont-Cassin, 175) montre saint Benoît et l'abbé Jean vêtus de tunique et coule à capuchon, saint Benoît porte l'étole et est assis sur un trône. En France, la vie de saint Wandrille (Saint-Omer, 764) représente le saint en dalmatique et sandales avec une crosse en forme de T à la main. La vie de saint Bertin (Boulogne, 107) contient plusieurs miniatures sur lesquelles le saint est en dalmatique, sandales et crosse, ou en planète, dalmatique, étole, sandales et assis sur un trône, la crosse est tenue par un moine à côté de lui.

Au XIe siècle les manuscrits 73 et 109 du Mont-Cassin, ainsi que le martyrologe cassinien de Naples (VIII, c. 4) n'offrent aucune donnée intéressante. Le lectionnaire de Nonantola (?) (Bologne, Université, 1576) au contraire représente un abbé tenant la Règle d'une main et la crosse de l'autre. De même le manuscrit 99 du Mont-Cassin figure saint Benoît avec des sandales et la crosse à la main, assis sur un trône sans dossier, et le manuscrit 132 de la même abbaye a un abbé assis sur un faldistoire. Le manuscrit 1650 de Parme, de la même époque, mais de provenance allemande, contient plusieurs miniatures d'abbés avec crosse. Il semble dès lors certain que la crosse des abbés est un usage qui se répand en Italie, ce qui confirme l'hypothèse faite plus haut à propos des fresques de St-Clément. En France au XIe siècle la chronique de Fontenelle (Le Havre, 332) représente l'abbé Ausbert debout en chasuble, dalmatique, étole, sandales et crosse. La vie de saint Maur (Paris, 3778) figure le saint en vêtement monastique avec la crosse ; une autre vie du même (Troyes, 2273) contient de nombreuses miniatures où le disciple de saint Benoît porte la crosse, tantôt à volute, tantôt en forme de T ; il est coiffé d'une sorte de bonnet rond et plat à fanons, qui ne peut être qu'une mitre, mais de forme spéciale, probablement espagnole. Sur les fresques de Berzé-la-Ville (Saône-et-Loire) on voit un abbé en chape et mitre.

Au XIIe siècle les artistes multiplient les ornements pontificaux. En Italie je citerai tout d'abord le registre de St-Angelo in Formis (Mont-Cassin, arch. 4), qui va des années 1137 à 1166, et qui renferme plusieurs dessins très intéressants. Sur l'un d'eux le pape Urbain et l'abbé Oderisius figurent l'un en face de l'autre, tous deux assis sur un trône sans dossier placé sur le même plan : ils portent chacun une tunique, une étole, probablement une dalmatique, une planète et des sandales, le pape a en plus un pallium et est coiffé d'une mitre plate. Oderisius a une mitre pointue et tient la crosse. Une autre scène représente l'abbé assis, vêtu de la même façon, mais c'est un moine qui porte la crosse derrière lui ; par-devant, le prince Richard est assis sur un faldistoire. Le manuscrit 28 du chapitre de Bénévent (nécrologe) représente aussi un abbé, mais seulement avec la planète et les sandales, il est assis sur un trône. Chose curieuse, en France les manuscrits que j'ai pu voir ne renferment pas de données concernant les *pontificalia*, en dehors de la crosse, qui est portée par tous les abbés. Ceux-ci sont représentés soit en coule, soit en chasuble, mais sans que l'on voie d'autres ornements.

Au XIIIe siècle ces représentations, sans être encore très fréquentes, sont en augmentation. Le manuscrit 18 de Cava figure l'abbé Balsamo en vêtements pontificaux : dalmatique, chasuble, sandales, mitre et crosse, assis sur un riche faldistoire, les pieds sur un tabouret. Le manuscrit 144 d'Orléans (pontifical de Chartres) présente également un abbé revêtu des ornements pontificaux, mitre et crosse, assis sur un trône.

Une autre source de documentation, avec les concessions pontificales et les miniatures, est le rituel de la bénédiction abbatiale contenu dans les pontificaux. Or l'*Ordinatio Abbatis* qui figure dans le manuscrit 451 du Mont-Cassin et qui est un des meilleurs représentants du pontifical romano-germanique, dont la vogue devait durer jusqu'à la diffusion des pontificaux romains des XIIe et XIIIe siècles, ne contient encore que la remise de la crosse, des gants et du livre de la Règle. Les autres ornements sont seulement objet de privilèges. C'est ce qui explique que les représentations figurées d'abbés avec tous les ornements pontificaux ne sont pas encore très nombreuses.

Le pontifical romain du XIIe siècle supprime même les gants ; celui du XIIIe ajoute l'anneau. Dans le recueil de Durand de Mende, le cérémonial se développe, mais toujours avec les mêmes insignes. Il contient cependant deux rites d'une certaine importance : la confirmation de l'élection et l'installation. Il faut attendre le début du XIVe siècle pour trouver des pontificaux renfermant la remise des autres ornements. Cinq manuscrits de la recension longue du pontifical de la Curie au XIIIe siècle contiennent un préambule (certains l'ont en appendice), ajouté peut-être à Avignon, pour le cas où le nouvel élu aurait droit aux *pontificalia* : « *In benedictione abbatis habentis pontificalia...* » (cf. Andrieu, *ib.*, II, 408). Il y en a donc un nombre suffisant pour motiver un rituel spécial et son insertion dans le pontifical romain. Voici la liste des ornements à préparer qui y est donnée : « *succa* (c'est la *camisia linea* dont on a parlé plus haut), *amictus, alba, cingulum, manipulum, stola, et pluviale, quæ debet habere induta antequam incipiatur missa. Debet etiam habere caligas, sandalia, tunicellam,*

dalmaticam, cyrothecas, anulum, mitram, regulam sui ordinis et baculum pastoralem ». Le cas n'est pas prévu où l'abbé n'aurait reçu qu'un privilège limité à quelques-uns seulement de ces insignes, mais uniquement celui où il ne jouit pas du privilège en général (« *Nota quod abbas non habens pontificalia utitur omnibus supradictis, exceptis tunicella, dalmatica, mitra, anulo, cyrothecis, caligis et sandaliis* »).

Ce même texte contient une autre rubrique qui, sans avoir directement trait aux pontificalia, n'en est pas moins fort intéressante pour l'histoire des abbés au Moyen âge. A la fin de la cérémonie, accomplie par le pape, le nouvel abbé revêt de nouveau les ornements pontificaux, avec les gants, l'anneau, la mitre et la crosse (il prend probablement la chape au lieu de la chasuble), il sort de l'église en bénissant les fidèles ; puis il monte sur un cheval blanc caparaçonné (un clerc le précède portant la crosse) et, bénissant la foule à droite et à gauche, il se rend au palais pontifical où il va retrouver le pape et dîner avec lui. Il est placé à droite du pontife, il lui présente de l'eau sur les mains au début du repas puis lui offre des gâteaux, du vin sucré et des épices, « *neulas, vinum claretum et species...* »

La concession des pontificalia aux abbés n'alla pas sans opposition, soit de la part de l'ordre épiscopal, soit à l'intérieur même de l'ordre monastique. Le synode de Limoges avait déjà statué en 1031 que les abbés ne pourraient avoir, lorsqu'ils célébraient les jours de fête, plus de trois diacres d'office, alors que les évêques pouvaient en avoir cinq et même sept. En 1070, l'archevêque de Cologne, Amno, prétend interdire à l'abbé de St-Pantaléon le port de la dalmatique et des sandales, qui lui ont été concédées en 976 par le pape Benoît VII. En ce même XI[e] siècle, l'évêque de Rennes, Marbode, exprime ainsi son sentiment : « Un abbé qui porte les insignes réservés à l'épiscopat, c'est-à-dire l'anneau, les gants, les sandales et la mitre, étant plus qu'un abbé et moins qu'un évêque, n'est ni l'un ni l'autre : c'est une sorte de monstre, il singe l'évêque, mais il n'en est pas moins abbé » (cf. P. L., 171, 1656). En 1109 le II[e] concile de Poitiers (c. 6) se contente de défendre aux abbés de porter les gants, les sandales et l'anneau « *nisi quibus per privilegium a Romana Ecclesia concessum fuit* ».

Pascal II, qui a confirmé ce synode, n'en a pas moins fait des concessions à plusieurs abbés, tels ceux de Pavie, de Cluny, de Nonantola. Le même pape est parfois cité comme ayant porté un décret contre les pontificalia des abbés ; il défend seulement aux évêques de leur en faire la concession ce qui n'est pas du tout la même chose En 1169, Pierre, évêque de Blois, écrit à Guillaume, abbé d'un monastère de la même ville. Il vient d'apprendre, dit-il, que le pape lui avait concédé l'usage de la mitre et des autres ornements pontificaux, il proteste : « *insignia episcopalis eminentiæ in abate, nec approbo, nec accepto. Mitra enim et annulus, atque sandalia in alio, quam episcopo, quædam superba elatio est et præsumptuosa ostentatio libertatis* » (cf. P. L., 207, 281). Son indignation l'emportant, il s'exprime non seulement avec véhémence, mais emploie des termes et des comparaisons que notre sensibilité trouveraient aujourd'hui quelque peu triviales (« *Ambigenæ non generant, teste Hippocrate ; quod igitur genitalia in mulo faciunt, hoc sandalia in abate...* ») ! Il livre d'ailleurs un peu plus loin la raison profonde de son opposition et de sa mauvaise humeur : « *Si Romanus Pontifex a jurisdictione vestri episcopi* (c.-à-d. de lui-même) *vos exemit, nolite quæso, uti privilegio, quod materiam rebellionis inducat...* » Il termine en adjurant solennellement son correspondant de donner sa démission plutôt que d'user des ornements pontificaux : « *Vos adjuro et deprecor, ut in signum plenæ humilitatis, pontificalia resignetis insignia ; aut si hoc sine scandalo fieri nequit, renuntietis in manu Domini Papæ monasterii administrationem...* ». Le beau zèle de Pierre de Blois était quelque peu intéressé !

Certains abbés entendirent-ils ces objurgations, ou furent-ils plus simplement poussés par des sentiments d'humilité et conscients de l'idéal que leur imposait leur profession monastique, par-delà les plus légitimes concessions de privilèges ? Le fait est que plusieurs ne voulurent pas user des faveurs qui leur avaient été faites par le pape. On cite, par exemple, le cas de Pierre de Cava et de Lantelme de La Chaise-Dieu. Il faut surtout remarquer que Cluny, le grand ordre réformateur, n'avait pas d'abbés, sauf celui de la maison-mère et ceux de quelques monastères affiliés. Si ce n'est pas pour éviter les pontificalia, ce changement est cependant dans le même esprit. La centralisation, d'une part, et le retour à un genre de vie plus simple, plus austère, plus conforme à l'ascèse primitive, amènent les organisateurs du grand ordre à grouper autour de l'abbaye de Cluny seulement des prieurés.

On connaît la célèbre lettre de saint Bernard à l'archevêque de Sens, Henri (1126) (*Epist. XLII, seu Tractatus de moribus et officiis episcoporum*, P. L. 182, 830). Sans méconnaître l'existence des privilèges, l'abbé de Clairvaux, avec son ardeur habituelle, affirme d'une façon un peu trop générale qu'on se les procure « *multo labore ac pretio* » mais il s'adresse avant tout aux prélats de son ordre, en vue de les ramener à l'humilité primitive : « *miror quosdam in nostro ordine monasteriorum abbates hanc humilitatis regulam odiosa contentione infringere...* ». Par ailleurs il n'interdit que la mitre, l'anneau et les sandales, sans rien dire de la crosse, de la dalmatique et des gants : les admettait-il ? et pourquoi faisait-il alors une différence entre ces insignes et les autres ? En tout cas, il se place, on l'observera sans peine, à un point de vue strictement ascétique et ignore volontairement les développements du culte et des arts liturgiques. De même qu'il veut reporter, avec les fondations de Cîteaux, les moines à l'observance primitive et intégrale de la règle de saint Benoît, en retrouvant en elle toute l'ascèse voulue et organisée par le patriarche des moines d'Occident, de même il entend ramener les abbés, dont beaucoup étaient devenus surtout de grands seigneurs, à leur devoir de supérieur religieux et de père de la communauté. Ce texte, qui conserve toute sa valeur dans l'histoire de la vie religieuse et dans l'évolution de l'ordre monastique, n'a donc rien d'un témoignage universel et absolu contre le développement des insignes pontificaux des abbés, voulu explicitement par le Saint-Siège. Remarquons

que son disciple, le pape Eugène III, premier pape cistercien, sans accorder apparemment aucun nouveau privilège de ce genre, n'a pris pourtant aucune décision contre les concessions de ses prédécesseurs. Les cisterciens restèrent fidèles à l'idéal primitif et à l'esprit de la réforme pendant deux siècles, ainsi qu'en témoignent plusieurs chapitres généraux ; mais finalement ils reçurent le privilège des pontificalia en 1359.

L'attitude des Prémontrés, qui s'étaient inspirés de Cîteaux, fut flottante ; dans la suite ils bénéficièrent eux aussi des concessions pontificales. Les nouvelles congrégations bénédictines des XIe et XIIe siècles : Camaldoli, Grandmont, Vallombreuse, Fontevrault, remplacèrent les abbés par des prieurs ou du moins n'eurent qu'un seul abbé, le général. Il en fut de même plus tard pour les Célestins.

Il semble donc injuste de parler d'usurpation et d'abus par les abbés. La meilleur preuve qu'il n'en fut pas ainsi, c'est qu'aucun des conciles réformateurs du XIIe siècle n'en parle : ni ceux du Latran de 1139 et de 1215, ni celui de Reims en 1148 n'y font la moindre allusion ; et pourtant on sait qu'ils ne ménagèrent pas les abus, non seulement ceux qui concernaient la vie et les mœurs des clercs, mais aussi ceux qui s'étaient glissés dans le costume des gens d'Eglise. Les statuts réformateurs de Grégoire IX (deuxième rédaction de 1235 - 37) gardent le même silence. Tout au plus peut-on remarquer que les grands papes préoccupés de rendre à l'Eglise l'ancienne vigueur de sa discipline ne furent pas favorables à la multiplication de ces privilèges : dans le copieux regeste de Grégoire VII on ne trouve qu'une seule concession de ce genre (il n'y en a d'ailleurs pas plus en faveur des évêques) et Eugène III, comme nous l'avons vu, n'en accorda aucune.

III. — *Les chanoines, les cardinaux et les princes*

Les insignes pontificaux se voient communiqués à bien d'autres qu'aux abbés. J'ai déjà noté que la dalmatique avait été concédée aux diacres, puis aux prêtres cardinaux à Rome ; les « cardinaux » romains portèrent aussi la mitre, peut-être dès le IXe siècle ou peu après (en tout cas ils l'avaient au temps de Grégoire VII). Voici les plus anciennes concessions mentionnées dans les regestes des papes. En 975, Benoît VII octroie à l'archevêque de Trèves de se faire assister aux messes solennelles (« *eo sacra procurante* ») de prêtres cardinaux en dalmatique et chasuble, ainsi que de diacres et de prêtres portant les sandales ; de plus les prêtres hebdomadiers recevaient le privilège de la dalmatique, lorsqu'ils célébraient la messe solennelle (Jaffé, 3783). En 997, Grégoire V concède à l'empereur Otton l'assistance de sept diacres cardinaux et sept prêtres cardinaux aux offices présidés par l'archevêque de Cologne dans la chapelle de son palais, à l'autel consacré à la Mère de Dieu ; en son absence, seuls l'évêque de Liège ou un des prêtres cardinaux pouvaient célébrer la messe à cet autel (Jaffé, 3875). A vrai dire, il n'est pas question ici d'insignes, mais seulement, pour lors, d'instituer un collège de « cardinaux », à l'instar de celui de Rome évidemment.

En 1012, Benoît VIII permet à l'archevêque de Magdebourg d'avoir dans son églises douze prêtres cardinaux et sept diacres cardinaux, qui tous porteront la dalmatique et les sandales (Jaffé, 3989). En 1049, Léon IX complète le privilège de Grégoire V à Trèves, en accordant aux prêtres cardinaux la dalmatique et les sandales, et aux diacres les sandales (ils avaient déjà la dalmatique de droit) ; les prêtres hebdomadiers pourront également revêtir la dalmatique (Jaffé, 4161). Un privilège analogue est octroyé en 1052 à Bamberg et à Cologne (Jaffé, 4283, 4271). En 1064, Alexandre II donne la mitre en même temps à l'évêque, à l'archidiacre et au sous-archidiacre de Mantoue (Jaffé, 4553). Pascal II, en 1105, concède à l'évêque de Compostelle « *ut in solemnibus diebus majores ecclesiæ ejus personæ intra ecclesiam mitris gemmatis capita contegant, in speciem videlicet presbyterorum seu diaconorum Sedis Apostolicæ cardinalium* » (Jaffé, 6042). En 1169, la mitre et la crosse sont données au prieur de St-Sauveur de Rivoalto à Venise, pour les jours de fête et pour les services funèbres (Jaffé, 11693). Au XIIe siècle les chanoines de Magdebourg et d'Halberstadt, le prévot de Ste-Agathe de Crémone, celui de Ste-Croix de Coïmbre, celui de Brandebourg reçoivent la crosse, les gants, la mitre, l'anneau ou les sandales. Ces concessions allèrent se multipliant, même bien au-delà du Moyen âge, jusqu'aux temps modernes.

Ce n'est pas tout, des princes séculiers bénéficièrent aussi de l'octroi de certains insignes pontificaux. Nicolas II conceda (entre 1059 et 1061) le port de la mitre au premier roi de Bohême, privilège qui lui fut confirmé par Alexandre II et Grégoire VII lui-même (Jaffé, 4452, 4812). En 1144, Lucius II va jusqu'à accorder à Roger Ier, roi de Sicile, la dalmatique, les sandales, l'anneau, la mitre et la crosse ; et en 1298 Innocent III revêt Pierre II d'Aragon de la dalmatique et le coiffe de la mitre. Il n'y a pas lieu, après cela, de s'étonner de voir dans les pontificaux romains du XIIIe siècle le sacre de l'empereur comporter l'imposition de la mitre, sur laquelle on mettait ensuite la couronne (cf. Andrieu, *Le Pontifical*..., II, 391 ; III, 431).

Dom P. SALMON
Abbé de St-Jérôme *in Urbe*.

L'ACTE HÉROIQUE

Q. — L'*Ami* voudrait-il rappeler ce qu'il est utile aux fidèles et aux prêtres de savoir au sujet de « *l'acte héroïque de charité* » en faveur des âmes du Purgatoire, et nous dire : ses origines, sa nature, ses avantages, quelles indulgences y sont actuellement attachées ; s'il est révocable, s'il y a faute à y manquer après qu'on s'y est engagé ?

I. — *Origine et histoire*

R. — Les renseignements trouvés dans les auteurs sont imprécis. Le P. VILLER (*Dict. de Spirit.*, t. I, fasc. 1, col. 177-178) dit seulement qu' « il est en usage dans l'Eglise depuis fort longtemps » et donne pêle mêle les noms de sainte Gertrude, sainte Lydwine, sainte Catherine de Sienne, avant le XVIe siècle, puis de sainte Thérèse, du cardinal Ximénès, et de Françoise du Saint-Sacrement, carmélite dé-

chaussée, morte en 1629. Il remarque aussi que cette pratique « s'est répandue surtout depuis que Benoît XIII (1724-1730) l'a enrichie de nombreuses indulgences ». Il indique enfin le nom du P. de Monroy, S. J., mort à Lima en 1646, et renvoie à ce sujet au P. Faber. Voici ce qu'en dit ce dernier auteur (*Tout pour Jésus*, ch. II, § 5 ; traduction de Bernhardt, édit. 1888, p. 52) :

Le Père Ferdinand de Monroy, homme éminemment apostolique, fit à l'heure de la mort, une donation écrite, par laquelle il transférait aux âmes du purgatoire toutes les messes qui seraient dites pour le repos de son âme, toutes les pénitences que l'on offrirait en sa faveur et toutes les indulgences qu'on gagnerait pour lui.

On remarquera que cet acte, fait au moment de la mort, ne mentionne pas les indulgences que le P. de Monroy aurait pu gagner encore lui-même avant de mourir, mais seulement les indulgences et adoucissements que d'autres devaient demander pour lui après son trépas.

Nous ne savons pas à quelle époque remonte la pratique si louable et si commune actuellement d'abandonner entre les mains de la T. S. Vierge, l'emploi, en faveur des âmes du purgatoire désignées par elle, de la valeur satisfactoire de nos œuvres et des indulgences que d'autres pourraient gagner en notre faveur. On sait toutefois que c'est un théatin du XVIII[e] siècle, le P. Gaspar Oliden qui propagea cette pratique (Viller, *l. c.*, col. 177, qui emprunte cette indication au décret que nous allons immédiatement citer). Il eut un imitateur en Rouvier, mort chartreux en 1886 (cf. *D. Th. C.*, XIV, col. 139). L' « esclave de Marie » tel que le conçoit saint Grignion de Montfort, fait une donation universelle qui inclut normalement l'acte héroïque. Mais on sait que la doctrine de ce saint († 1716) ne se répandit qu'au XIX[e] siècle, après la découverte de son *Traité de la vraie dévotion*, qui eut lieu en 1842.

II. — *Nature*

La définition de l'acte héroïque a été donnée dans un décret de la S. C. des Indulgences du 19 décembre 1885.

« Un fidèle, soit en employant une formule, soit mentalement, offre à Dieu pour les âmes du Purgatoire toutes les œuvres satisfactoires, que lui-même tant qu'il vivra pourra accomplir ; de plus tous les suffrages qui après sa mort pourront lui parvenir de n'importe quelle manière. »

Cette définition demande quelques explications.

1. — L'oblation est faite *à Dieu*. Le décret constate, il est vrai, que « beaucoup de chrétiens très dévots à la B. Vierge Marie, et se référant aux conseils donnés par le P. Gaspar Oliden, ont coutume de déposer ces œuvres satisfactoires et ces suffrages entre les mains de la B. Vierge, afin qu'elle-même, selon son bon plaisir miséricordieux les distribue en faveur des âmes du Purgatoire ». Mais il faut remarquer, note de Angelis (*De Indulgentiis*, 1950, Sect. I, cap. V, n. 203) que la S. Congrégation en mentionnant cette pratique, ne la présente pas comme appartenant à la définition de l'acte héroïque à titre de partie intégrante ou de condition nécessaire. Il ajoute cependant (*Ibid.*, d'après Melata, *De Indulgentiis*, pars II, sect. 1, c. I, art. 5) que celui qui a fait cette remise entre les mains de Marie, ne peut plus ensuite désigner à son gré les âmes auxquelles il voudrait appliquer la valeur satisfactoire de ses bonnes œuvres ou des indulgences qu'il gagne, à moins qu'il ne s'agisse de satisfactions auxquelles il est *obligé* par justice ou par charité. Dans ce cas, ajouterons-nous, il ne cherchera pas à reprendre à Marie quelque chose qu'il lui aurait déjà donné, mais il lui désignera les âmes envers qui il a des devoirs, et la priera d'y satisfaire elle-même, étant bien assuré que ces âmes ne pourront que gagner à recevoir par Marie ce qu'il leur doit. Cette remarque faite à propos de la Sainte Vierge, reste vraie si le don a été fait directement à Dieu dans les mêmes conditions : Dieu distribuera les richesses mises entre ses mains selon son bon plaisir.

2. — Mais le point de doctrine qui demande à être compris avec le plus de précision regarde la notion *d'œuvres satisfactoires*.

Sous ce nom sont désignées les bonnes œuvres, ayant valeur surnaturelle, qui ont pour but de réparer le désordre résultant du péché ; ce qui peut être fait, tout d'abord par le coupable lui-même quand il a retrouvé la vie de la grâce, mais aussi par d'autres qui l'aident ou le suppléent dans ce rôle.

La satisfaction est en rapports étroits avec le mérite et l'impétration, qui se trouvent aussi dans les bonnes œuvres. Mais elle doit en être soigneusement distinguée si l'on veut avoir une notion juste de ce qui constitue l'objet propre de l'acte héroïque.

Le *mérite* (explique Palmieri, dans BALLERINI - PALMIERI, *Appendix de Indulg.*) est une perfection nouvelle et une dignité qui appartient à l'auteur d'une œuvre surnaturelle et qui entraîne un droit à une récompense. Il en résulte un changement intrinsèque dans la personne qui mérite, celle-ci devenant de ce fait plus agréable à Dieu et plus sainte. Or, il répugne qu'une perfection nouvelle, une dignité, une mutation intrinsèque accompagnée d'un droit à une récompense, soient acquises à quelqu'un qui n'accomplit aucune action. C'est pourquoi le mérite appartient en propre, à titre personnel et inaliénable, à celui qui est l'auteur de l'acte méritoire.

Au contraire, la *satisfaction* est une compensation offerte à une personne offensée pour réparer le tort fait à son honneur. Mais cette compensation peut être faite soit par l'auteur de l'offense, soit par un autre qui se substitue à lui ; et il peut même se faire que la réparation d'honneur faite par un autre soit supérieure, si cet autre est de qualité plus noble et plus excellente que l'offenseur.

Si la pratique de l'acte héroïque consiste en une prière indulgenciée, l'indulgence acquise est satisfactoire et le fidèle qui la gagne a abandonné à Dieu cette valeur : c'est l'objet même du don général qu'il a fait en faveur des âmes du purgatoire. Mais cette prière, en tant que demande, a aussi une valeur *impétratoire*, qui concerne l'objet ou la personne pour qui l'on prie. Ainsi peut être indulgenciée une prière pour l'Eglise, pour la paix, pour la conversion des pécheurs, pour soi-même afin d'obtenir certaines grâces particulières d'ordre spirituel ou temporel, etc. Le fidèle qui prie ainsi a cédé son droit à gagner pour soi-même l'indulgence satisfactoire, mais il garde son droit de disposer de la valeur impétratoire de sa prière en faveur des personnes pour lesquelles il prie.

3. — Une conséquence de ces distinctions, assez subtiles et cependant classiques, concerne les prêtres. Ceux d'entre eux qui ont fait l'acte héroïque peuvent continuer à appliquer le fruit de leur messe à telle personne ou à telle intention. Ce à quoi ils ont renoncé, c'est à bénéficier eux-mêmes de la valeur *expiatrice* de leur messe et à cela seulement Ils peuvent donc disposer du « fruit spécial » qui est propre au sacrifice et recevoir un honoraire à cet effet.

Autre conséquence. Le prêtre qui a émis l'acte héroïque pourra-t-il gagner l'indulgence de l'autel privilégié en faveur du défunt pour qu'il célèbre sa messe ? Oui, il le pourra et le devra, car cette indulgence ne peut être gagnée qu'en faveur de ce défunt. Ainsi en a décidé la S. C. des Indulgences, dans sa réponse du 19 décembre 1885.

III. — *Qui peut le faire ?*

Des textes officiels cités, il résulte que *les fidèles, les religieux, les prêtres* peuvent émettre l'acte héroïque. On s'est demandé si un grand pécheur, par exemple une âme consacrée ayant plusieurs fois manqué gravement à ses obligations, pouvait, une fois repentie et pardonnée, faire prudemment, elle aussi, l'offrande de l'acte héroïque. A cette question, l'*Ami* répondait à bon droit (23 juin 1927, p. 397, VII°) :

Pourquoi pas ? Ce pécheur a à cet abandon les mêmes mérites que les autres et peut compter, comme tous les autres, sur les prières des âmes du purgatoire dont il aura contribué à diminuer le temps de souffrances, sur la miséricorde de Dieu qui s'exerce grandement au profit de ceux qui furent miséricordieux à l'égard de leurs frères. Il ne nous paraît pas manquer à la prudence plus que tous les autres.

IV. — *Indulgences remises à Dieu*

Quelles sont les indulgences qu'on s'oblige, par l'acte héroïque, à remettre entre les mains de Dieu pour qu'il en dispose à son gré, sans qu'on puisse en faire soi-même l'application ?

1. — Ce sont toutes les indulgences, sauf une, celle de l'autel privilégié. Celle-ci, en effet, comme nous l'avons dit, n'est concédée qu'en faveur du défunt pour lequel la messe est célébrée ; le prêtre ne la gagnera donc qu'en faveur de ce défunt, ou il ne la gagnera pas. Et si la messe est célébrée pour plusieurs ou pour tous les défunts, c'est à un seul de ceux-ci qu'il faudra en faire l'application si on veut la gagner (S. Pénit., 6 juillet 1917).

2. — Certains fidèles s'imaginent parfois que seules les indulgences applicables aux défunts font l'objet de l'acte héroïque, mais non pas celles qui sont concédées aux vivants (par exemple les indulgences d'un jubilé). C'est une erreur, et ils sont tenus par leur promesse de ne se réserver pour eux-mêmes aucune des indulgences, même pour vivants (De Angelis, *op. cit.*, n° 207, *b*).

3. — Un doute mieux fondé s'est élevé à propos des indulgences qu'un fidèle peut s'assurer en accomplissant actuellement un acte de piété auquel est attachée une indulgence qui n'aura effet qu'à l'article de la mort : telle est par exemple l'acceptation anticipée de la mort avec toutes ses circonstances, avec toutes ses souffrances, ses peines et ses angoisses (*Enchir. Indulgentiarum*, n° 638). Interrogée à ce sujet, la S. C. des Indulgences répondit le 23 janvier 1901 : *Non esse interloquendum.* Il n'y a pas lieu de discuter, en effet, car cette indulgence est accordée en vue du moment où la mort est proche, par conséquent où l'on est encore en ce monde. Mais, comme le remarque De Angelis (n° 167, *b* et 207, *d*), l'acte héroïque ne permet de réserver pour soi aucune œuvre satisfactoire, donc aucune indulgence, qu'on pourrait gagner étant en vie. Il faut donc abandonner à Dieu même cette indulgence si l'on veut rester fidèle à sa promesse. (Voir *Ami*, 8 décembre 1927, p. 570-571, et surtout 27 novembre 1952, p. 732-733), où ce point est traité avec plus de détails).

V. — *Est-il prudent de faire cet acte ?*

Une question s'élève souvent dans l'esprit de ceux qui examinent s'ils se décideront à faire l'acte héroïque : *N'est-ce pas une imprudence* d'abandonner à d'autres ce dont on a tant besoin pour soi-même, de s'exposer non seulement à prolonger un séjour bien douloureux dans le purgatoire mais aussi à voir retardée l'heure où l'on pourra rendre à Dieu, dans le ciel, toute la gloire et toute la louange que seuls les élus peuvent lui offrir ? Cet acte dit héroïque ne serait-il pas plus nuisible qu'utile ?

Cette crainte est vaine. L'acte héroïque est l'un des plus excellents qu'une âme puisse faire ici-bas. Tout le mérite, toute l'excellence d'un acte de vertu vient de la charité théologale qui l'inspire. Or l'acte héroïque mérite son nom : par amour pour Dieu, il prend un moyen efficace d'ouvrir le ciel à des âmes qui le glorifieront ; par amour du prochain, il tend à abréger les souffrances et l'exil d'âmes qui ne connaîtront la paix et le bonheur qu'en échangeant une douloureuse attente contre la possession béatifiante de Dieu. Le *motif* de cet acte est donc celui de la charité parfaite sans aucun retour sur soi, bien plus on se prive des moyens de se garantir contre un séjour prolongé au Purgatoire, on accepte de s'exposer à de vives souffrances pour les épargner à d'autres : *Majorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat pro amicis suis* (Jo., XV, 13).

Mais qui dit « charité plus grande » dit aussi mérite supérieur. Car le mérite se mesure d'une part au sacrifice consenti et d'autre part au motif qui l'inspire : sacrifice et motif sont ici parmi les plus élevés. Mais le mérite, nous l'avons dit, est un bien personnel inaliénable. Plus il est grand, plus notre possession de Dieu au ciel sera parfaite et béatifiante. Ce ne serait pas un mauvais calcul que de nous procurer, au prix d'une souffrance qui ne durerait qu'un temps, un surcroît de bonheur immensément précieux qui durerait pendant toute l'éternité.

Mais est-il bien sûr que notre séjour en purgatoire serait prolongé du fait de l'acte héroïque que nous aurions émis ? Le feu de la charité parfaite alimenté et amplifié ici-bas par cet acte n'est-il pas lui-même purificateur ? Et convient-il d'oublier la parole si consolante de Jésus : *Date et dabitur vobis... Eadem quippe mensura qua mensi fueritis remetietur vobis* (Luc., VI, 38) ?

Enfin les Souverains Pontifes ont approuvé, loué, enrichi d'indulgences l'acte héroïque. Ils ne l'auraient pas fait s'ils avaient pu penser que cet acte

comportait de sérieux risques pour l'autre vie. — (Sur ce point, cf. Fanfani, O. P., *Manuale... Theologiæ moralis* [1951], t. IV, tract. IX, Pars II, c. x, n. 789). Relire aussi ce que disait à ce sujet le Vén. Louis du Pont († 1624) dans ses *Méditations* (Traduction Jennesseaux-Ugarte), t. I, Méd. XXXVI, § 4.

VI. — *Faveurs accordées par l'Eglise*

Car l'Eglise, voyant quel excellent usage font des indulgences qu'elles gagnent, les âmes qui ont émis l'acte héroïque, s'est empressée de leur en octroyer *de nouvelles, nombreuses et très riches*. Elles sont codifiées dans l'*Enchiridion Indulgentiarum*, n° 593. Les unes sont pour tous les fidèles ; les autres sont réservées aux prêtres. Toutes doivent être gagnées exclusivement en faveur des défunts.

Les fidèles peuvent obtenir une indulgenec plénière *à chacune de leurs communions*, si s'étant confessés (cette condition est remplie *ipso facto* par ceux qui habituellement s'approchent du sacrement de Pénitence au moins deux fois par mois, *ou* qui communient en état de grâce au moins cinq fois par semaine ; canon 931, § 3), ils visitent une église ou un oratoire public et y prient aux intentions du Souverain Pontife. Ils peuvent aussi gagner une indulgence plénière *chaque lundi* de l'année s'ils *assistent à la messe* pour venir en aide, par mode de suffrage, aux âmes des fidèles défunts, et pourvu qu'ils remplissent les conditions ordinaires (état de grâce, intention, confession, visite d'une église avec prière aux intentions du Pape).

Quant aux prêtres qui ont fait l'acte héroïque, ils ont la faveur de l'autel privilégié, à titre personnel, à chaque messe qu'ils célèbrent, pendant toute leur vie.

VII. — *Révocation possible*

Evidemment ces avantages concédés par l'Eglise seraient supprimés si l'acte héroïque était *révoqué* par celui qui l'a émis.

Cette révocation est toujours possible. Il suffit pour cela d'une volonté contraire (*S. C. de Indulg.*, 20 febr. 1907). Et de même que l'engagement initial peut être pris soit en prononçant une formule, soit par un acte purement mental, ainsi peut-il être annulé de cette double manière. Celui qui l'aurait ainsi annulé pourrait plus tard le refaire (De Angelis, *l. c.*, n. 205 ; Fanfani, *l. c.*, n. 791).

VIII. — *Cette révocation n'est pas un péché*

Ce ne serait *pas un péché* de manquer à sa promesse en soustrayant telle ou telle œuvre satisfactoire à l'offrande générale faite à Dieu, ni même en annulant totalement la promesse. Car l'acte héroïque n'est *pas un vœu* proprement dit qui créerait une obligation spéciale de conscience ; bien que le mot de vœu soit employé par les fidèles et quelques auteurs, il ne s'agit que d'une *oblation* à laquelle l'Eglise ne reconnaît pas le caractère sacré du vœu, même privé. Elle se montre en cela mère prudente. Il peut, en effet, se rencontrer parfois des âmes auxquelles on devra conseiller de se dégager de leur promesse. Ce serait le cas, par exemple, si l'acte héroïque devenait une source de scrupules persistants qui paralyseraient au lieu d'activer la charité théologale ou la fidélité aux devoirs d'état.

Mais en dehors de cas de ce genre, dont le directeur sera juge, il va de soi qu'en revenant ainsi sur une donation faite à Dieu, le fidèle, s'il ne commet pas un péché, ne fait pas non plus un acte qui mériterait d'être particulièrement loué. Un tel reniement, décidé sans motif valable, de sa générosité et de sa promesse ne pourrait guère exister sans être ordinairement accompagné de certaines circonstances qui pourraient, elles, avoir un caractère peccamineux. Pour bien comprendre ceci on pourra se référer aux Règles des instituts religieux ; ces Règles n'obligent pas *par elles-mêmes* sous peine de péché, mais il est rare qu'on y contrevienne sans commettre quelque faute d'intention, de négligence, de mauvais exemple, etc...

* *

Quelques conseils pratiques formeront la conclusion des vues théoriques [1] exposées jusqu'ici.

Bien que l'acte héroïque soit accessible à toute âme en état de grâce, cependant le confesseur ou le directeur n'y encouragera que des âmes ferventes, qui aspirent réellement à la perfection de la charité dans leur état de vie. Il se défiera tout spécialement des empressements juvéniles, où l'on se grise du mot *héroïque*, non sans quelque orgueil naïf et caché. Il ramènera les négligents et les ambitieux à une plus juste appréciation de leurs besoins et de leurs possibilités. On trouvera des appréciations particulièrement sévères sur ce genre d'aspirants à l'acte héroïque dans P. Pinard de la Boullaye, S. J., *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. III, p. 73-74 (Paris, Beauchesne, 8e édit. 1952). Il faudra relire aussi ce que dit avec tant de force Mgr Gay (*De la vie et des vertus chrétiennes*, t. III, c. XVII, 2e partie) :

Si on se dépouille ainsi, qu'on prenne la peine de réfléchir et de consulter... Il n'est pas rare de voir des âmes agir en ceci avec un empressement qui dénote sans doute chez elles un grand zèle, mais qui laisse aussi quelque doute sur la clarté et l'étendue de leur intelligence des choses divines. Rien ne ressemble moins à un jeu que cet acte de renonciation, et l'Eglise n'agit point étourdiment en acceptant qu'on le nomme *héroïque*. Qu'on ne le fasse donc jamais par entraînement, ni par manie d'imitation. Puis, suivant librement en ceci ses attraits vérifiés, qu'on respecte toujours inviolablement ceux des autres.

Pour obvier à ces dangers, qui ne sont pas chimériques, le directeur pourra conseiller de faire l'oblation pour un temps limité (un mois, un an, suivant les cas), et voir avec quelle générosité et quelle constance elle est mise en pratique sans que l'amour-propre y trouve son aliment ou que la vanterie l'accompagne. Si cette expérience obtient un heureux résultat, il pourra la prolonger ou autoriser l'offrande définitive. Il fera bien, à notre avis, de laisser l'âme fidèle libre de choisir, parmi les bienheureux du ciel, anges ou saints, un ou plusieurs intermédiaires auxquels elle confiera toutes ses richesses expiatrices, qui seront portées à Marie pour être offertes à Dieu ; et la Mère de miséricorde, suivant ses propres vues toujours con-

[1] On pourra compléter ce que nous en avons dit en étudiant : Mgr Domenico Mannajoli, *L'atto eroico di carità in suffragio delle anime di purgatorio*. Trattato teologico per uso principalmente del clero. In-8 de 420 p. Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1952.

formes aux desseins de Dieu, les distribuera à son gré aux membres de l'Eglise souffrante.

En faisant ainsi préparer et progressivement réaliser l'acte héroïque, le directeur ne découragera aucune bonne volonté sincère ; il procurera sans rien en soustraire l'accomplissement de tout ce qui peut procurer, de la part de telle âme, un soulagement aux souffrances des défunts ; il donnera à l'engagement définitif, au moment où il sera pris une solidité et une efficacité basées sur l'expérience ; enfin il confirmera son dirigé dans l'humilité et la docilité, lui procurant ainsi, sans détriment pour personne, l'occasion de sérieux progrès dans sa propre vie spirituelle.

F.-M. C.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Qu'est-ce que la « personnalité », en tant que distincte de la nature individuelle ?

Q. — Qu'est la personne dans un être raisonnable et libre ?

a) Puisque la volonté humaine du Christ était libre, il s'ensuit que la nature particulière d'un homme est déjà constituée quasi-individuellement ; je veux dire avec toutes les qualités particulières, corporelles et intellectuelles, qui le distinguent des autres hommes. Cette nature particulière est donc parfaite (*perfectus Deus, perfectus homo... Christus*). On ne voit pas bien pourquoi une telle nature, pour agir individuellement, a besoin d'être complétée par cette entité surajoutée que nous appelons la personne.

b) Que peut bien être une telle entité ?

c) Les philosophes grecs ont-ils connu cette distinction réelle entre la nature particulière et la personne ? Ou bien est-ce seulement la révélation chrétienne (mystères de la Trinité et de l'Incarnation) qui ont permis d'enrichir la philosophie de cette connaissance ?

R. — L'auteur de cette consultation demande à l'*Ami* un article sur cette question qui le préoccupe particulièrement. Et cependant la notion catholique de personne est classique et se trouve exposée dans tous les manuels de théologie. Nous nous contenterons donc de dire ici l'essentiel.

Tout d'abord, nous répondrons à la troisième demande : cette réponse, en effet, est nécessaire pour éclairer tout le problème chrétien de la personne. Il semble bien que la philosophie purement rationnelle soit incapable d'établir une distinction réelle entre « nature individuée » et « personne ». Comment concevoir une nature humaine, complète, individuée, possédant tous les éléments la constituant dans son être et son activité normale, qui ne serait pas une personne ? Ce sont les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation qui ont montré au philosophe chrétien la nécessité de concevoir et d'introduire dans la notion de la personne un élément apportant une précision nouvelle : l'*incommunicabilité*.

* *

Sur la notion de personne, notre consultant pourrait recourir au *précis de Philosophie* du Père Thonnard, A. A. (n. 851-858) ; nous suivrons cet auteur dans la première partie de notre réponse.

Au sens propre, la *personne* suppose une *nature raisonnable* douée de *liberté* et *moralement responsable de ses actes.* Dans l'univers sensible, l'homme seul est une personne...

La notion de personne est très générale et tient de très près à celle d'*unité*, c'est-à-dire ce qui est indistinct en soi et distinct de tout autre, agissant pour son propre compte et manifestant aussi par son mode d'agir son mode d'être indépendant. Mais l'*unité* est une notion plus large, transcendentale comme celle de l'être ; l'unité *personnelle* en est une application spéciale, qui se rapproche de l'unité *individuelle* où la nature ne convient qu'à un seul sujet d'attribution. Pour la préciser davantage nous devons, comme pour toute définition, la confronter avec les faits d'expérience et ceux-ci nous montrent que la personne est la réalité *pleinement une*, c'est-à-dire possédant la plénitude de l'*incommunicabilité*. (Thonnard, n. 851).

La raison seule est-elle capable d'introduire, dans la définition de la personne, l'idée d'incommunicabilité ? On peut répondre affirmativement, si toutefois il s'agit d'une incommunicabilité accessible à notre connaissance naturelle. L'auteur dont nous nous inspirons montre jusqu'à quelle limite peut parvenir le raisonnement humain, aidé de l'expérience :

L'incommunicabilité se définit par la *communicabilité* dont elle est la négation ; et celle-ci au sens propre suppose non seulement l'aptitude à s'unir à un autre pour former un tout, comme la chaleur se communique à l'eau pour former *l'eau chaude*, mais aussi une certaine *dépendance* vis-à-vis de l'objet qui reçoit ; on dira, par exemple, que l'eau du réservoir est communicable au vase où on la verse ; mais non pas que le vase est communicable à l'eau avec laquelle il forme le tout, le « vase rempli ». Ainsi la *communicabilité* est la *propriété* par laquelle *une chose peut former un tout avec une autre en en dépendant*, comme la chaleur communicable au fer, la science à l'intelligence, etc. (Id., ibid.).

L'expérience constate plusieurs formes de communicabilité qui s'opposent à la réalisation de la personne : communicabilité de l'*universel :* la nature humaine, considérée abstraitement dans ses éléments essentiels, communicable à tous les individus humains ; — communicabilité de *l'accident :* une qualité, une dimension ne seront jamais une personne, puisque normalement elles sont communicables à la substance ; — communicabilité de la *partie :* l'âme humaine n'est qu'une partie de la nature humaine, pour constituer une personne humaine elle doit être unie au corps.

Ces remarques permettent de définir la personne : « l'être subsistant, pleinement distinct et incommunicable et doué d'intelligence. »

La déduction philosophique aboutit au même concept :

Au sens concret, la personne humaine désigne les principes ontologiques par lesquels l'homme est pleinement un, distinct et incommunicable.

Or, seule l'union naturelle des trois éléments substantiels, matière première, forme substantielle et existence propre, réalise ces conditions... Il est clair que ce tout substantiel concret possède nécessairement la plénitude d'incommunicabilité que réclame la personne : il n'est ni une nature abstraite, ni un accident, ni une partie. Il est clair que ces trois éléments sont requis : ainsi, l'âme séparée de la matière devient communicable comme *partie* ; et si l'on prenait la nature indi-

viduelle complète (forme et matière première et en celle-ci le principe d'individuation), mais en laissant l'existence qui en est réellement distincte [1], on se heurterait en philosophie à l'*inséparabilité* naturelle de l'essence et de son existence ; sans cette existence, la nature complète remonte donc au rang de l'universel, de substance seconde communicable aux individus, et perd son caractère personnel. Pour être concrète et individuelle, elle doit exister en soi ou subsister réellement.

Seule donc l'union naturelle des trois éléments substantiels : matière, forme et existence, réalise les conditions de la pleine incommunicabiltié et constitue la personne humaine. (Thonnard, n. 852).

Notre consultant sera tenté ici de redire le doute qui lui est venu à propos de la nature humaine de Jésus-Christ. Cette nature est bien telle qu'on vient de la décrire ; pourquoi ne serait-elle pas une personne ?

Le concile de Chalcédoine a cependant défini : *Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation, car l'union n'a pas supprimé la différence des natures ; chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne ou hypostase.* (Denz.-Bann., 148).

De même, les controverses trinitaires ont abouti à ces formules lapidaires : *tres personas, unam substantiam* (Formula « Clemens Trinitas »), Denz.-Bann., 17 ; — *trinitatem in unitate veneramur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes* (Symbolum *Quicumque*), id., 39 ; — et à cette définition du II[e] concile de Constantinople (553) : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'*une seule nature* ou essence... qu'ils sont une Trinité consubstantielle... qui doit être adorée *en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème.* » (Denz.-Bann., 213).

Les philosophes chrétiens ont dû approfondir la notion de personne, en complétant la liste des *communicabilités* exclues par la personnalité :

Communicabilité *d'identité numérique*, par laquelle... la substance divine... subsistante et individuelle, est communiquée tout entière à chacune des trois personnes distinctes...

Communicabilité *d'assomption*, par laquelle en Jésus-Christ... la nature humaine individuelle, complète et concrète, est communiquée à la deuxième personne de la Sainte Trinité, au Fils de Dieu, qui subsiste ainsi comme une personne en deux natures, de telle sorte qu'il n'y a pas de personne humaine, puisque la nature humaine, bien que concrète, reste communicable et communiquée à un autre ou assumée par lui. (Thonnard, n. 853).

* *

Dans les deux cas, — trinité des personnes dans l'unité de la nature divine ; personne du Fils de Dieu dans la dualité des natures divine et humaine, — notre consultant désire savoir quelle « entité » est ajoutée à la nature par la personne.

1. En *Dieu*, c'est la relation considérée comme *subsistante* qui constitue la personne. La métaphysique de la relation divine est nécessaire pour comprendre (dans la mesure où le peut notre faible intelligence) que la personne, en Dieu, n'ajoute aucune entité à la nature. Une telle affirmation serait, d'ailleurs, une pure hérésie.

Dans son concept même, la relation n'inclut par elle-même rien de positif dans le sujet qu'elle affecte : *elle n'apporte pas, elle rapporte.* Si la relation est réelle et inclut une perfection positive, c'est non au titre de relation, mais à un titre différent qu'elle tient cette réalité. Si bien que, dans cette réalité « relation », il y a deux aspects à considérer, représentés dans notre intelligence par deux idées ou concepts différents : l'aspect *relation*, considéré uniquement *comme rapport de l'un vers l'autre* (*esse ad*) ; c'est l'aspect VERS le terme de la relation ; puis l'aspect *réalité*, lequel marque l'existence et la perfection positives du rapport : c'est l'aspect du rapport dont la réalité est DANS le sujet ou le terme qu'il relie (*esse in*). (Cf. Goupil, *Dieu*, t. I, p. 146).

Sous ce second aspect, nous ne connaissons dans les choses créées que des relations *accidentelles*, c'est-à-dire survenant après la constitution de l'être lui-même qui est rapporté à un terme : ainsi, avant d'être père, Pierre doit d'abord exister. Aucune substance créée ne peut donc constituer la réalité même de la relation qui l'affecte. Mais, en Dieu, il n'en est pas de même, la substance divine n'étant pas limitée à un genre et se trouvant, par sa transcendance même, au-dessus de toute catégorie d'être. En sorte qu'en Dieu, l'aspect de la réalité de la relation peut et doit s'identifier avec la substance même de la divinité. Trois subsistants dans une seule substance, avec laquelle ils s'identifient, tout en se distinguant dans leur opposition relative : *trium est una substantia... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (Conc. de Florence, décret *pro Jacobitis*), Denz.-Bann., 703.

2. Dans l'*incarnation*, les docteurs chrétiens ne sont pas d'accord pour expliquer l'élément formel de la personnalité en Jésus-Christ. Cinq thèses principales sont exposées ici par des partisans de chaque thèse.

a) *Scot et l'école nominaliste.* — La subsistence, constituant la personnalité, est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète, à laquelle elle ajoute simplement la *négation de dépendance* vis-à-vis d'une autre réalité (*D.T.C.*, VII, 411).

« Dans la personnalité créée, (Scot) ne voit rien que de négatif. Est personne toute nature singulière qui n'est pas unie de fait, ni destinée à être unie en droit, *in quantum de se est*, à une autre nature ou une autre personne... L'état naturel d'indépendance, fondée sur l'incommunication actuelle et l'incommunicabilité de droit, peut être empêché, sans aucune répugnance, par une intervention divine... C'est ce qui s'est produit dans l'incarnation du Verbe.

...Dans l'union hypostatique, les deux natures, humaine et divine, ne sont point confondues. Le Christ a deux êtres essentiels, quoiqu'il ne possède qu'un être de subsistence personnelle. Duns Scot ajoute encore à cette doctrine commune de la distinction des natures. Il admet deux êtres existentiels : une existence incréée, propre à la nature divine et une existence créée, propre à la nature humaine. Des preuves nombreuses sont apportées en faveur de ce sentiment ; elles reposent sur un même principe fondamental : la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence... » (P. RAYMOND, O. F. Cap., *D.T.C.*, IV, 1888-1890, passim).

[1] L'argument vaut, *a fortiori*, si l'on n'admet entre essence réelle et existence qu'une distinction de raison.

b) *Tiphaine.* — La subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète, elle est *cette nature même, considérée dans sa totalité substantielle et intégrale, existant en soi.* (*D.T.C.*, VII, 413).

C'est un rajeunissement de la thèse scotiste. « Tiphaine remet en lumière, sur la personne en général et sur ce qui manque à la nature humaine dans le Christ pour être une personne, une opinion commune au Moyen Age, mais qui, depuis Cajétan et Suarez (voir plus loin) avait été supplantée par la théorie dite du « mode substantiel » de la personnalité. Contrairement à cette théorie, Tiphaine soutient qu'il n'y a pas de distinction réelle entre une nature concrète et ce qui la constitue hypostase ou personne. La personnalité tient proprement au fait de l'indépendance ou de l'autonomie ontologique d'une nature raisonnable. Dans le Christ, la nature humaine ne s'appartient pas ; elle n'est pas un tout et il lui manque donc ce qui, à proprement parler, constitue la personne, d'être un tout enclos en lui-même... » (P. GALTIER, *D.T.C.*, XV, 1142).

c) *Cajétan.* — La subsistence est constituée par *un mode substantiel* réellement distinct de la nature concrète, qui *complète* cette nature *dans l'ordre de l'existence en soi* (*D. T. C.*, VII, 415).

« La personnalité ontologique est quelque chose de positif, de substantiel, qui détermine la nature singulière de la substance raisonnable à être immédiatement capable d'exister en soi et séparément... Bref, c'est ce par quoi le sujet raisonnable est *quod est* ce qui est, tandis que sa nature est ce par quoi il est de telle espèce, et l'existence ce par quoi il existe.

L'existence est un prédicat contingent de la personne créée, elle est son ultime actualité, non pas dans la ligne de l'essence, mais dans une autre ligne ; et donc l'existence présuppose la personnalité, qui ne peut être dès lors, comme le veut Suarez (voir plus loin) un mode substantiel *postérieur* à l'existence.

La personnalité est donc comme un point qui termine deux lignes à leur intersection ; la ligne de l'essence et la ligne de l'existence. La personnalité est proprement ce par quoi le sujet intelligent est ce qui est, *id quo subjectum intelligens est quod est.* Cette personnalité ontologique, qui constitue le moi, est ainsi la racine de la personnalité psychologique et morale, c'est-à-dire de la conscience de soi et de la maîtrise de soi... Lorsqu'il s'agit de la personne du Christ, les théologiens disent communément qu'elle est le *principium quod* des actes théandriques du Christ, le principe qui agit par la nature humaine et qui donne à ces actes leur valeur infinie...

... Telle est la conception de la personne que défendent Cajétan et la plupart des thomistes... » (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *D.T.C.*, XV, 927-928).

d) *Suarez.* — La subsistence est constituée par *un mode substantiel... achevant*, dans l'ordre substantiel, *l'essence déjà* existante : logiquement, le mode substantiel vient ainsi *après l'existence.* (*D.T.C.*, VII, 418).

« Puisque pour toute substance complète, c'est exactement la même chose d'exister et de subsister, comment subsister par autrui quand on existe par soi-même ? N'admettant ni distinction réelle entre essence et existence, ni possibilité pour l'essence créée du Christ d'exister par l'être du Verbe, Suarez répond à l'objection que, tout en étant spécifiquement semblable à la nôtre, l'existence contingente du Sauveur n'était pourtant pas tout à fait complète parce qu'il lui manque d'être personnelle. D'après lui, par conséquent, dans une nature substantielle, exister ne dit point par sa notion même exister en soi et par soi sans le concours d'une personnalité étrangère, mais simplement avoir été tiré du néant et par là se trouver capable de devenir un individu ou une personne. Sans doute, à moins d'un miracle qui s'opposerait au cours normal des choses, la subsistence émane-t-elle spontanément de toute existence substantielle. Mais, le miracle étant toujours possible, il faut donc considérer la subsistence comme un mode positif distinct de la nature créée et venant l'achever de telle manière que, constituant un tout fermé sur lui-même, elle n'ait plus besoin d'être sustentée par autrui... Comment le Verbe peut-(il) s'unir à une nature créée et la faire hypostatiquement sienne sans changer le moins du monde ?... Cette union ne se réalise pas sans une modification de l'humanité... ; quant au Fils de Dieu, ce qui permet de l'appeler homme, c'est qu'en vertu de la susdite modification, il subsiste réellement dans une nature semblable à la nôtre... Comment le Verbe peut-il servir de subsistence à l'humanité du Christ, alors qu'il y a distinction réelle entre elle et lui ?... Si le Verbe ne peut être considéré comme un mode de l'humanité du Sauveur, au moins est-ce grâce au mode par lequel cette humanité a été jointe à lui qu'il l'a fait subsister... » (P. DUMONT, *D.T.C.*, XIV, 2660-2661).

e) *Capréolus-Billot.* — L'hypostase est constituée par la nature ou essence concrète *subsistant par sa propre existence*, dont elle se distingue réellement comme la puissance se distingue de l'acte. (D.T.C., VII, 423).

« La subsistance... est bien, comme chez Cajétan, distincte de l'essence ; mais il est inutile de la distinguer de l'existence comme un mode spécial ; c'est par son acte même d'existence que la nature individuelle est constituée comme un être distinct, complet, indépendant, incommunicable, en un mot comme un suppôt et une personne. Ainsi s'explique le dogme de l'union hypostatique : l'humanité en Jésus-Christ n'a pas d'existence propre, c'est pourquoi elle n'est pas une personne distincte ; mais la personne du Verbe lui communique son acte propre d'existence et supplée ainsi d'une manière suréminente à ce défaut d'existence créée... L'union entre deux éléments doit être accidentelle ou substantielle. Une union accidentelle étant exclue par l'énoncé du dogme, reste l'union substantielle, qui nécessairement sera dans l'essence ou l'existence. Mais, par rapport au mystère du Verbe incarné, l'union dans l'essence est contraire à la foi, puisqu'elle ne ferait reconnaître en Jésus-Christ qu'une unique nature ; reste à dire que la nature humaine et le Verbe de Dieu sont unis dans une seule et même existence, autrement dit que la personne du Verbe prend une nature humaine en lui communiquant sa propre existence personnelle » (P. VIGUÉ, dans *Le Christ*, p. 454).

* *

Toutes les opinions rappelées ci-dessus laissent la nature humaine du Christ dans son intégrité ; « *Chacune des deux natures fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre ; ainsi le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair* » (S. Léon le Grand, lettre à Flavien).

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Emile BOCQUILLON. — **L'âme, cette inconnue.** — In-8 de 112 p., 300 fr. — Angoulême, Editions Coquemard, 1954.

Confrontation d'avis divergents sur la nature de l'âme humaine. Les opinions de positivistes tels que Jean Rostand, Jean Izoulet, sont mises en balance avec celles de Tagore, Maurras et surtout Carrel. Et l'auteur prétend à la suite de Flammarion et autres auteurs du même genre qu'on peut démontrer expérimentalement la survie de l'âme sur l'attestation d'apparitions de fantômes et d'autres phénomènes semblables.

Cet ouvrage, écrit dans une excellente intention, pourra faire réfléchir certaines personnes de culture moyenne. Mais il convient d'en souligner les lacunes. Il est vain d'opposer les « savants » entre eux sur une question qui dépasse leur compétence, vu que la métaphysique est d'un autre ordre que la physique. Les histoires de revenants, même dûment attestées, peuvent être dues à d'autres causes qu'à l'intervention de l'âme des défunts. Enfin, même en présence de faits comme ceux-là, on n'est pas encore dans le domaine surnaturel, au sens théologique du mot.

Mgr Régis JOLIVET. — **De Rosmini à Lachelier**, suivi de : Antonio ROSMINI, « L'idée de la sagesse », traduction de M.-L. ROURE. — In-8 de 256 p., 800 fr. — Coll. « Problèmes et Doctrines ». — Lyon, Vitte, 1954.

La première partie de l'ouvrage présente un essai de philosophie comparée. Mgr Régis Jolivet y note les remarques convergentes de Rosmini et Lachelier sur le problème de la connaissance, l'idée de l'être, Dieu. Les deux penseurs se rejoignent, en effet, pour affirmer l'impossibilité du sensualisme pur, la sensation étant une abstraction. Seule la perception peut constituer un authentique point de départ. Or, elle est essentiellement jugement, comparaison établie entre une modification du « sentiment fondamental » et une essence. Elle suppose donc *a priori* l'idée d'être présente à l'esprit. L'origine de cette idée fait l'objet d'un nouveau parallèle entre les deux philosophes, tous deux soucieux de se distinguer de Kant. Quant au problème de l'existence de Dieu, Rosmini dépassant sur ce point Lachelier, pense que la raison métaphysique peut le résoudre; et la démonstration qu'il propose n'est point une reprise de l'argument ontologique mais un véritable raisonnement fondé sur la structure de l'être.

« L'idée de la Sagesse » constitue un remarquable effort de dialectique d'un croyant. On y retrouve les thèmes essentiels de la pensée rosminienne ainsi que d'excellents aperçus sur l'action, les exigences morales de la vérité, la convenance d'une morale surnaturelle, couronnement inespéré bien que confusément souhaité, présenté à l'humanité dans la personne du Verbe, Sagesse éternelle. L'ensemble de l'œuvre ne manquera pas d'intéresser les professeurs de philosophie.

P. THIVOLLIER. — **L'homme est-il maître ou victime de son destin ?** — In-16 de 220 p., illustré, 500 fr. — Missions ouvrières paroissiales, 8, Impasse Cloquet, Issy-les-Moulineaux (Seine). — C. c. p. Paris 5723.13.

Cet ouvrage est écrit par un religieux prêtre, « missionnaire en roulotte et conférencier ». Il porte le *Nihil obstat* de M. Lanquetin et du P. Beirnaert, S. J., et l'*Imprimatur* de Paris. Voilà de quoi rassurer sur l'orthodoxie de son contenu, en dépit d'une couverture en couleurs un peu tapageuse.

L'auteur a pu constater dans son ministère les pénibles ravages que causent les pratiques occultes dans un grand nombre d'âmes. Il s'est adressé à M. Duval-Bresson, spécialiste en la matière, grâce auquel il a pu rédiger ce volume.

Il y traite : 1° de la divination (cartes, lignes de la main, horoscopes) ; 2° de la voyance (voyants, fakirs, prophètes à la manière de Nostradamus) ; 3° de la superstition ; 4° de la magie (sorts, envoûtements) ; 5° des guérisseurs ; 6° du spiritisme (médiums, tables tournantes, matérialisation d'esprits) ; 7° des phénomènes de hantise (lieux et maisons) ; 8° de la possession diabolique.

Sur chacun de ces points, il ne veut apporter que des faits réellement constatés, dans lesquels aucune supercherie n'a joué, et pour lesquels aucune explication scientifique ne peut être actuellement donnée. Les « miracles » qui résistent à cette triple critique sont fort peu nombreux, spécialement ceux qui relèvent du spiritisme qui est étudié dans les pages les plus soignées de ce livre. Les déséquilibres mentaux qui menacent les adeptes de l'occultisme sont rappelés fréquemment au cours de ces pages ; l'antidote consiste dans une vie moralement bien équilibrée, dans l'abstention volontaire de toutes ces pratiques, même s'il ne s'agit que d'y assister, et surtout dans une sérieuse vie chrétienne qui maintient l'âme à un niveau très supérieur à toutes ces fantasmagories.

L'ouvrage peut être mis entre les mains de tous les adultes de sens rassis. Il est capable d'ouvrir les yeux à ceux que tenteraient ces expériences décevantes et dangereuses.

L'auteur souhaitant les remarques de ses lecteurs, nous nous permettrons de lui dire qu'une sévérité encore plus grande quant à la réalité des faits d'occultisme serait souhaitable ; sous l'influence de l'ouvrage dont il s'inspire, il nous semble qu'il en admet bien facilement l'existence. D'autre part il affirme une confiance un peu gratuite sur la possibilité que donnera, pour les expliquer, le développement escompté des sciences psycho-physiologiques, y compris la psychanalyse. Enfin il nous semble minimiser à l'excès l'intervention du démon : celui-ci n'agit pas toujours en donnant sa signature explicite, mais il arrive qu'il se mêle, sans le dire, à des faits troubles, notamment en sorcellerie et en spiritisme, et c'est à ce point de vue que l'Eglise s'est placée pour formuler ses intredictions si sévères. Le paralogisme est ici l'équivalent de celui qui serait commis par un auteur qui restreindrait l'action divine dans le monde aux seuls événements incontestablement miraculeux.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 novembris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)